NEMIRA
STEVEN RUNCIMAN
ULTIMA RENAȘTERE BIZANTINĂ

BYZANTIVM

Colecţie coordonată de Vasile Adrian Carabă

Sir STEVEN RUNCIMAN (1903–2000) este una dintre figurile proeminente ale Medievisticii și Bizantinologiei britanice din secolul XX care, din perspectiva metodei, amintește mai degrabă de istoricii secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea, ca Edward Gibbon sau George Finlay, metodă moștenită, probabil, de la profesorul său de la Trinity College, John Bagnell Bury. El însuși se autodefinea ca „istoric de modă veche". Spre deosebire de majoritatea savanților, Runciman a fost în cea mai mare parte a vieții sale un liber profesionist, fapt datorat și moștenirii unei averi uriașe în anul 1937 de la bunicul său. A predat doar între 1929 și 1937 la Cambridge și în perioada 1942–1945 la Istanbul, unde a primit titlul de profesor. A călătorit foarte mult, ținând conferințe sau prelegeri, iar datorită prieteniei cu mulți dintre aristocrații și politicienii țărilor răsăritene a obținut unele documente greu accesibile. Runciman a devenit celebru atât pentru teme ca: istoria cruciadelor, relațiile bizantino-apusene, islamul și lumea creștină, căderea Constantinopolului sau ortodoxia bizantină și postbizantină, cât și pentru stilul său narativ captivant, atipic pentru un cercetător. În viziunea sa, istoria este ca o poveste în care nu interpretarea evenimentului este cel mai important lucru, ci sentimentele, trăirile personajelor, gravitatea întâmplărilor. Steven Runciman chiar își începe una dintre lucrări cu „A fost odată".

Dintre cărțile sale, care cunosc multe reeditări și traduceri, amintim: *The Emperor Romanus Lecapenus and his Reign* (Cambridge, 1929); *A History of the First Bulgarian Empire* (Londra, 1930); *The Medieval Manichee: a Study of the Christian Dualist Heresy* (Cambridge, 1947 – *Maniheul medieval. Studiu asupra ereziei dualiste în Evul Mediu*, Nemira, 2016); *A History of the Crusades* (3 volume, Cambridge, 1951 – *Istoria Cruciadelor*, Nemira, 2014–2015); *The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI^th and XII^th Centuries* (Oxford, 1955); *The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* (Cambridge, 1958 – *Vecerniile siciliene*, Nemira, 2011); *The Fall of Constantinople 1453* (Cambridge, 1965 – *Căderea Constantinopolului*, Nemira, 2011); *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968); *The Orthodox Churches and the Secular State* (Auckland, 1972); *The Byzantine Theocracy* (Cambridge, 1977 – *Teocrația Bizantină*, Nemira, 2012); *Mistra: Byzantine Capital of the Peloponnese* (Londra, 1980); *A Traveller's Alphabet. Partial Memoirs* (Londra, 1991).

STEVEN RUNCIMAN

ULTIMA RENAŞTERE BIZANTINĂ

Traducere din limba engleză
VLAD LUPESCU

Studiu introductiv
VASILE ADRIAN CARABĂ

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
RUNCIMAN, STEVEN
Ultima Renaştere bizantină / Steven Runciman; trad.: Vlad Lupescu;
pref.: Vasile Adrian Carabă. - Bucureşti: Nemira Publishing House, 2016
Bibliogr.
ISBN 978-606-758-607-7

I. Lupescu, Vlad (trad.)
II. Carabă, Vasile Adrian (pref.)

94(495.02)

Steven Runciman
THE LAST BYZANTINE RENAISSANCE
Copyright @ Cambridge University Press 1970

© Nemira, 2016

Lector de specialitate: Vasile Adrian CARABĂ
Redactor: Oana IONAŞCU
Lector: Duşa UDREA
Tehnoredactor: Irina POPESCU

Tiparul executat de FED PRINT S.A.

Orice reproducere, totală sau parţială, a acestei lucrări,
fără acordul scris al editorului, este strict interzisă
şi se pedepseşte conform Legii dreptului de autor.

ISBN 978-606-758-607-7

CÂT DE POTRIVIT ESTE CONCEPTUL DE „RENAȘTERE" PENTRU LUMEA BIZANTINĂ?

Este greu de găsit un echivalent grecesc pentru conceptul modern de „Renaștere", având în vedere că acesta a prins rădăcini în spațiul italian la aproape un secol după dispariția politică a Bizanțului. Dificultatea nu este dată doar de faptul că operăm cu limbi diferite, în care cuvintele sunt semne diferite, ci mai ales de faptul că între Apusul latin și Răsăritul bizantin au existat întotdeauna sisteme diferite de simboluri ale limbii. Și cum simbolul este important prin aceea că face ca semnul să devină logic, să aibă sens, o lipsă de unitate simbolică poate duce în mod firesc la „confuzia limbilor". Și astăzi diferențele teologice dintre cele două creștinătăți au un substrat filologic important, căci tocmai simbolul este cel mai fragil în ecuația limbii. El se află într-o permanentă schimbare „chiar în interiorul aceleiași limbi"[1], pentru care contextul amplu istoric are întotdeauna un cuvânt hotărâtor de spus[2]. Cu atât mai mult se constată fragilitatea sa cu cât cuvântul (semn și simbol) trece dintr-o limbă într-alta, suferind metamorfoze care abia dacă mai lasă uneori să se întrevadă ceva din ceea ce simbolizase inițial. Pe scurt, aceasta a fost și soarta conceptului modern de „Renaștere" – despre a cărui apariție nici astăzi

---

[1] Să ne gândim doar la termenul „ipostas"!

[2] Johannes Theodorakopoulos, *Die Hauptprobleme der platonischen Philosophie* (Heidelberger Vorlesungen, 1969), Haga, 1972, 32-33.

nu poate pretinde cineva că știe cu exactitate – care s-a născut în mediul italian în forma „Rinascita" și a fost preluat destul de repede de cultura franceză, care, la rându-i, l-a retransmis culturilor emergente în varianta „Renaissance", impunându-l. Nu ne miră faptul că astăzi germana sau engleza folosesc varianta franceză atât pentru perioada istorică, precum și pentru mișcarea culturală pe care termenul le definește. Dar, dacă în limbile menționate putem vorbi despre o inculturare a conceptului, din punct de vedere istoric acest lucru nu se poate lua în discuție atunci când vorbim despre Bizanț. De aceea este oare corect să folosim pentru lumea bizantină un concept apărut ulterior în spațiul altei culturi, cu conotații evident diferite, nu rare ori chiar critice la adresa ei? Dar, totodată, putem noi astăzi abandona un astfel de concept atât de înrădăcinat în cultura europeană atunci când încercăm să definim momentele marcante ale culturii bizantine doar pentru a respecta corectitudinea istorică și lingvistică? Cu atât mai mult se impune această ultimă întrebare, cu cât „ultima Renaștere bizantină" coincide cronologic cu debutul așa-numitei Renașteri italiene.

Putem fi de acord că formarea unui concept cunoaște etape distincte, uneori de lungă durată, ceea ce face ca ea să fie o istorie în sine. Odată ce conceptul a luat chip deplin, el devine indispensabil, parte a identității culturale, iar istoria sa începe puțin câte puțin să fie uitată, în măsura în care va fi fost vreodată conștient cunoscută. Atât de firesc face parte din recuzita intelectuală, încât este aproape de neînchipuit că a fost un timp când el nu era. Cât despre cel care l-a consacrat, rar i se mai cunoaște numele chiar și în mediile savante. Câți mai știu astăzi că Johann Gustav Droysen (1808–1884) a impus în 1833 conceptul de „elenism" ca epocă istorică distinctă[3] sau că noțiunea de „Ev Mediu" a fost introdusă în secolul al XVII-lea de Georg Horn[4], ca imediat să fie preluată de Christoph Keller sau Cellarius (1638–1707)[5] și larg difuzată de manualul

[3] Este vorba despre lucrarea *Geschichte Alexanders des Großen*, Hamburg, 1833. În același sens: *Geschichte des Hellenismus*, vol. 1–2, Hamburg, 1836, 1843.

[4] Georgi Horni *Orbis politicus imperium, regnorum, principatuum, rerumpublicarum*, Frankfurt, 1668.

[5] Christophorus Cellarius, *Historia medii aevi: a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam*, Jena, 1688.

său universitar de istorie medievală, axat pe perioada de la Constantin cel Mare (306–337) până la căderea Constantinopolului în 1453?[6] Tot lui Cellarius i se datorează și încetățenirea întreitei împărțiri a istoriei universale în: Antichitate, Ev Mediu și Epoca Modernă[7]. Cât privește conceptul de „Renaștere", savantul care l-a pus cu adevărat în circulație a fost Jacob Burckhardt (1818–1897)[8]. Dar niciunul dintre aceste concepte nu a fost adus în spațiul larg al cunoașterii pur și simplu din neființă. Prin savanții menționați, aceste concepte au atins punctul culminant, au devenit universale. Totuși, înțelesurile lor nu rămân în niciun caz pe loc, căci, cu siguranță, istoria ne pregătește noi și interesante surprize pentru viitor.

Nașterea unui concept

Cu sensul de moment istoric, definit de o nouă viziune artistică, termenul „Renaștere" se întâlnește pentru prima dată la Giorgio Vasari (1511–1574), în lucrarea *Viețile celor mai iluștri arhitecți, pictori și sculptori italieni, de la Cimabue până în timpurile noastre*, care a văzut lumina tiparului la Florența în 1550, iar a doua ediție revizuită și adăugită din 1568 a devenit canonică pentru oricare dintre reproducerile ulterioare ale cărții[9]. Potrivit celui de-al doilea *prooimion*, demersul biografic al lui Vasari urmărește istoria picturii italiene „da la *rinascita* di queste

---

[6] Adolf Philippi, *Der Begriff der Renaissance. Daten zu seiner Geschichte*, Leipzig, 1912, 1.

[7] H. Spangenberg, „Die Perioden der Weltgeschichte", *Historische Zeitschrift*, 127 (1923), 1–49, aici 11.

[8] Vezi nota 29.

[9] *Le vite de' piú eccellenti architetti, pittori et scultori italiani, da Cimabue insino a'tempi nostri*, Florența, 1550 și 1568. În ediția a doua, titlul a suferit o schimbare minoră: *Le vite de' piú eccellenti pittori, scultori et architetti italiani*; vezi și ediția românească: Giorgio Vasari, *Viețile pictorilor, sculptorilor și arhitecților*, trad. și note de Ștefan Crudu, ediția a II-a revăzută și adăugită, vols. 1–3, București, 1968. Un bun ghid despre Vasari la David J. Cast (ed.), *The Ashgate research companion to Giorgio Vasari*, Farnham Surrey, Burlington, 2014.

arti sino al secolo che noi viviamo"[10]. Potrivit autorului, există trei momente esențiale în istoria picturii, și anume: înflorirea ei în epoca greco-romană, declinul, care începe cu Constantin cel Mare, și *renașterea*, care pune capăt declinului artei prin abandonarea manierei grecești de către Giotto[11]. Ca atare, perioada bizantină este văzută de Vasari ca decadentă, în opoziție cu Antichitatea. Cu toate acestea, Antichitatea nu este considerată sursă de inspirație pentru pictori, ci natura, prin observarea căreia „operele lor au ajuns să fie mai prețuite și mai bine înțelese"[12]. Dacă noua manieră începe cu florentinii Cimabue și Giotto – profesor și ucenic –, înseamnă că Renașterea în viziunea lui Vasari debutează la cumpăna dintre secolele al XIII-lea și al XIV-lea. În orice caz, Vasari este mai puțin important pentru o opinie istorică cu privire la datarea începutului Renașterii, cât mai ales pentru intuirea unui nou mit. Cu el, se poate spune, mitul Renașterii pășește pe calea lungă și sinuoasă a întrupării istorice.

Chiar dacă acest mit a fost conceput în spațiul artei, universalizându-se mai târziu ca rezultat al receptării sale în toate domeniile cunoașterii, el are la origine o viziune istorică. În centrul acestei viziuni se află Vechea Romă. Ca fin politolog al vremurilor sale, Niccolo Machiavelli (1469–1527) a știut, probabil, să o exprime cel mai bine. În prima carte a *Istoriilor florentine*, lucrare publicată spre sfârșitul vieții sale – nu cu mult înainte de cea a lui Vasari –, Machiavelli vorbește, între altele, despre figura carismatică și eroică a lui Niccolo di Lorenzo (I, 31) sau Cola di Rienzo (1313–1354), a omului care, luând puterea, „a *readus* [Roma] la forma ei antică" după secole de declin politic, făcând „prin

---

[10] În ed. 1568, 242; Vasari, *Viețile pictorilor...*, vol. 1, 256.

[11] Vasari, *Viețile pictorilor...*, 259. Aflăm și care este maniera greacă: „Se vede, aici, că s-a renunțat la conturul gros al figurilor, la ochii aceia înspăimântați, la personajele care stăteau cu picioarele înțepenite, sprijinindu-se pe vârfuri, la mâinile subțiri, la lipsa umbrelor și la alte monstruozități ale acelor greci, înlocuite cu o încântătoare grație a chipurilor și cu un colorit fermecător"; *ibid.* 259–260; vezi și Konrad Burdach, „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", în Idem, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlin, 1918, 13–96, aici 16.

[12] Vasari, *Viețile pictorilor...*, 264; vezi și Andrei Oțetea, *Renașterea și Reforma*, București, 1941, 25.

dreptatea și ordinea" instituite ca întreaga Italie „să vadă că Roma *renăscuse*"[13]. Acest declin avea, potrivit aceluiași Machiavelli, trei cauze (I, 1, 4): invazia barbarilor germanici[14] – teză preluată foarte probabil de la Giovanni Villani (1280–1348) și Leonardo Bruni (1370–1444)[15] –, convertirea la creștinism a împăratului roman și abandonarea Romei în favoarea Constantinopolului, devenit ulterior noua capitală a imperiului. Singura salvare a Romei în toată această perioadă de declin a fost papalitatea care, se înțelege, a menținut trează speranța unei restaurații a Vechii Rome[16]. Astfel, nici în viziunea istorică Bizanțul nu se bucură de o mare apreciere, fiind, în definitiv, considerat vinovat pentru abandonarea Romei și toată suferința ei ulterioară.

În lumea literaților, „Renașterea" a fost mai dorită ca nicăieri. Aici ruperea de trecut era mult mai puternică decât în domeniul artelor. Greaca fusese aproape în totalitate uitată, încât pentru multe secole (VII–XII) a fost valabil dictonul: *graecum est, non legitur!* Cele mai multe opere ale gânditorilor greci erau inaccesibile latinilor, iar cele puține aflate la îndemână erau ori trunchiate, ori nu foarte bine traduse. Nici mai târziu, în secolul al XIV-lea, mulți cărturari nu erau în stare să citească un text grecesc chiar și după ore bune de studiu al limbii lui Homer. Cu dezamăgire,

---

[13] „[...] e quella nell' antica forma *ridusse* con tanta riputazione di giustizia e di virtù, che non solamente le terre propinque, ma tutta l'Italia gli mandò ambasciatori; di modo ché le antiche provincie, vedendo come Roma era *rinata* [...]"; vezi Niccolo Machiavelli, *Le istorie fiorentine*, Annotate ad uso delle scuole da Pietro Ravasio, 11ª Edizione stereotipa, Florența, 1888, 42.

[14] Pavel Diaconul (*Historia longobardorum*, I, 19 et al.) sau Teofan Mărturisitorul puneau cu mult timp înainte pe seama căderii Imperiului Roman de Apus ridicarea lui Odoacru, idee redescoperită mai târziu de renascentiști. Iată ce spune Teofan, un bizantin: „[Este] de remarcat că împărăția Apusului a înflorit de la Romulus și iarăși în timpul unui Romulus a încetat după atâția ani, punând deci mâna pe putere, cu armata barbară, Odoacru, got de neam, dar crescut în Italia" (Sfântul Teofan Mărturisitorul, *Cronografia* (Părinți și Scriitori Bisericești, Serie nouă/7), trad. din lb. greacă, studiu introd. și note de Mihai Țipău, București, 2012, 139).

[15] Spangenberg, „Die Perioden der Weltgeschichte", 8.

[16] Machiavelli, *Le istorie fiorentine*, 8; vezi și Burdach, „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", 20.

Petrarca (1304–1374) spunea într-o scrisoare de mulțumire către un cărturar bizantin care-i trimisese mai multe cărți în limba greacă, între care și *Iliada*: „Homerul tău este față de mine mut, dacă nu mai degrabă sunt eu surd în fața lui"[17]. Dar, odată cu sfârșitul secolului al XIV-lea, studiul limbii grecești a luat un avânt atât de mare, că în mai puțin de o sută de ani operele esențiale ale grecilor antici aveau să fie accesibile tuturor în traducere latină. Dezvoltarea literaturii, fie ea de limbă latină, greacă sau chiar în limbi naționale, l-a făcut mai târziu pe poetul francez de limbă (neo)latină, Nicolas de Bourbon (1503–1550), să creadă că întunericul ignoranței s-a risipit și să afirme că „Hristos s-a îndurat de neamul omenesc și a *restaurat* universul ruinat [...], iar pe căi minunate adevărul s-a coborât din nou pe pământ"[18]. Și în domeniul literelor a fost proclamat un restaurator al lor, iar acesta nu fără dreptate era considerat Leonardo Bruni[19].

Deși ne-am fi așteptat la un cu totul alt curs, istoria conceptului cunoaște o stagnare. Timp de două secole rămâne în limitele viziunii lui Vasari. În artă, italienii se raportează până astăzi la epoca Renașterii din perspectiva secolelor: Trecento, Quattrocento, Cinquecento, iar termenul *rinascimento* nu a apărut în lumea lor ca un derivat firesc al lui *rinascita*, ci, paradoxal, ca produs de import[20]. Așa cum afirmam mai sus, Franța este cea care a venit cu o schimbare de viziune prin lărgirea orizontului conceptului dincolo de spațiul artelor. Ca atare, multe dintre științele existente încep acum să revendice o Renaștere. Paternitatea

---

[17] „Homerus tuus apud me mutus, imo vero ego apud illum surdus sum", în Petrarca, *Familiaria*, XVIII, 2. 10; Scrisoare de mulțumire a lui Petrarca către Nicolae Syrigos, din 1353, pentru primirea unui codex conținând șaisprezece dialoguri din Platon și *Iliada* lui Homer; vezi LydiaThorn-Wickert, *Manuel Chrysoloras (cca. 1350–1415). Eine Biographie des byzantinischen Intellektuellen vor dem Hintergrund der hellenistischen Studien in der italienischen Renaissance* (Bonner Romanistische Arbeiten/92), Frankfurt am Main, 2006, 147–148 și n. 595. Este știut că Petrarca a luat ore de greacă la Avignon de la umanistul italo-bizantin, adversarul principal al Sfântului Grigorie Palama în disputa isihastă, Varlaam de Calabria.

[18] Vezi Oțetea, *Renașterea și Reforma*, 28.

[19] Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Boston-New York, 1948, 26.

[20] Philippi, *Der Begriff der Renaissance...*, 3.

acestei noi viziuni este atribuită unor intelectuali renumiți precum Voltaire (1694–1778), Montesquieu (1689–1755) sau Jules Michelet (1798–1874).

Începând cu domnia lui Francisc I al Franței (1515–1547), Voltaire vorbește despre „*renaissance* des lettres" și începutul ieșirii Franței din barbarie, dar, totodată, subliniază că, în competiție cu regele francez, și alți monarhi europeni, precum Carol Quintul (1519–1556) sau papa Leon al X-lea (1513–1521), au încurajat științele și artele frumoase, făcând din secolul al XVI-lea unul „memorabil"[21]. Monarhii ulteriori ai Franței, departe de a fi totuși niște modele, au contribuit în viziunea lui Montesquieu „à la *renaissance* de notre droit français"[22]. Primul teoretician al *Renașterii* în adevăratul sens al cuvântului a fost Jules Michelet, care i-a și dedicat un întreg volum, al șaptelea, în ampla sa *Istorie a Franței*, apărută în 1855. Michelet este cel care imprimă conceptului de „Renaștere" sensuri pe care toți le consideră astăzi de la sine înțelese: „la *rénovation* des études de l'antiquité", „la découverte du monde, la découverte de l'homme", „l'homme s'y est *retrouvé* lui-même"[23]. Renașterea este și o declarație de independență față de o lume considerată până atunci sacrosanctă. Ca atare, Luther și Calvin, înainte de a fi reformatori pe tărâm bisericesc, sunt, în viziunea lui Michelet, oameni ai Renașterii, inspirați de Antichitate. Tot Antichitatea insuflă omului Renașterii ideea că forma cea mai bună de guvernământ este republica, așa cum a dovedit-o Veneția în secolul al XVI-lea și a proclamat-o Franța după Revoluția

---

[21] Voltaire, *Histoire du Parlement*, în *Œuvres de Voltaire*, vol. XXII, Paris, 1829, 64.

[22] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXVIII, 45, în *Œuvres* de Montesquieu, Paris, 1839, 189–528, aici 470. Vezi și Burdach, „Sinn und Ursprung der Worte Renaissance und Reformation", 15; Werner Weisbach, „Renaissance als Stilbegriff. Dem Andenken Jakob Burckhardts", *Historische Zeitschrift*, 120/2 (1919), 250–280, aici 252; Otetea, *Renașterea și Reforma*, 25–26.

[23] Jules Michelet, *Histoire de France au seizième siècle: Renaissance*, vol. 7, Paris, 1855, I–II.; vezi Lucien Febvre, *Michelet et la Renaissance*, Paris, 1992; vezi și răspunsul la concepția lui Febvre a lui Leandro Perini, „Lucien Febvre et la Renaissance de Jules Michelet", *Revue européenne des sciences sociales*, 32 (1994), 177–187; Mignon Wiele, *Die Erfindung einer Epoche. Zur Darstellung der italienischen Renaissance in der Literatur der französischen Romantik*, Tübingen, 2003.

Franceză. Toate au fost posibile pentru că sursele principale de inspirație ar fi fost „bibliile Antichității": Homer, Platon, Aristotel, dar și *Corpus juris civilis* al lui Iustinian[24].

Cu noua viziune a lui Michelet apare un al doilea înțeles al termenului „Renaștere", unul mai larg, mai generos decât cel al lui Vasari. Dar nu mediul științific francez este cel care îl impune posterității savante, ci cel german din secolul al XIX-lea. Sub impulsul școlii germane, secolul al XIX-lea devine secolul rescrierii și reinterpretării istoriei și asta, nu în ultimul rând, ca urmare a renașterii filologiei clasice. Este secolul apariției marilor colecții de izvoare, secolul profesionalizării istoriei, care acum „devine din artă știință"[25], secolul concretizării unor noi științe, mai mult sau mai puțin derivate din cele vechi, dar și al neomorfozelor vechilor mituri dublate de nașterea altora noi; așadar, este și secolul istorismului. Într-o lume fascinată de Renaștere, apare o nouă știință istorică dedicată unei lumi aparținând preponderent Evului Mediu: bizantinologia.

În domeniul istoriografiei în general și al istoriei artei în special, începutul secolului al XIX-lea este dominat în școala de limbă germană de Carl Friedrich von Rumohr (1785–1843), Leopold von Ranke (1795–1886) și Franz Kugler (1808–1858). Primii doi nu folosesc deloc termenul „Renaștere", în ciuda faptului că cel dintâi publică prima lucrare cu adevărat științifică din spațiul german despre arta italiană (1827) și care stă sub influența operei lui Vasari[26], iar cel de-al doilea se ocupă în ultima perioadă a vieții sale de *Cinquecento* italian[27]. La Franz Kugler, în schimb, termenul apare, dar cu sensul restrâns.[28] Adevăratul părinte al conceptului modern, făuritorul propriu-zis al mitului Renașterii, este elvețianul

---

[24] Michelet, *Histoire de France*...(vol. 7), III, 150, 197.

[25] Alexander Demandt, *Philosophie der Geschichte. Von der Antike zur Gegenwart*, Köln-Weimar-Viena, 2011, 210; vezi în special capitolul X: „Der deutsche Historismus", 210–226.

[26] *Italienische Forschungen*, Berlin și Stettin, vols. 1 și 2, 1827, vol. 3, 1831.

[27] În special *Weltgeschichte*, vols. 1–6, Leipzig, 1881–1885.

[28] *Handbuch der Geschichte der Malerei*, Berlin, 1937 și 1842; a doua ediție a fost revizuită de Burckhardt și, se pare, din acest motiv se întâlnește termenul aici; vezi și Philippi, *Der Begriff der Renaissance*..., 9.

Jacob Christoph Burckhardt, care a dominat cu viziunea sa lumea savantă mai bine de o jumătate de secol, fără să fie pusă la modul serios sub semnul întrebării. Deşi astăzi nu sunt puţini cei care o contestă, lucrările sale – *Cicerone* (1855), *Cultura Renaşterii în Italia* (1860) sau *Istoria [Artei] Renaşterii în Italia* (1867)[29] – rămân în continuare principalele repere ale genului şi, ne place sau nu, „viziunea noastră despre Renaştere este creaţia lui"[30].

Această viziune este puternic înrădăcinată în curentele politice, sociale şi culturale ale timpului. În ultima parte a secolului al XVIII-lea, Europa cunoscuse prin Revoluţia Franceză o schimbare radicală pe toate planurile. Ideile acesteia pluteau în aer şi dincolo de graniţele Franţei. Totul se măsura deja prin „înainte şi după", iar Renaşterea a devenit în secolul al XIX-lea acel „după", care ar fi pus capăt Evului Mediu şi ar fi deschis larg porţile lumii moderne. Aşadar, Evul Mediu nu se bucura de o prea mare apreciere, cum nici astăzi formula stereotipă şi prea puţin exactă de „Ev Mediu întunecat", împărtăşită încă de mulţi, nu pare a demonstra că s-a schimbat ceva de atunci. Renaşterea avea să fie percepută în opoziţie cu Evul Mediu ca albul în contrast cu negrul, lumina cu întunericul. La începutul secolului al XIX-lea, teza era deja anticipată de o alta care abia se năştea, şi anume cea despre Umanism, fundamentată filosofic de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

Filosoful german considera Evul Mediu „un tip curios de barbarie, [dar] nu de maniera uneia ingenue, brute, ci [în sensul că] ideea supremă şi educaţia cea mai înaltă au devenit barbarie"[31] prin monopolizarea

---

[29] *Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*, Basel, 1855; *Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch*, Basel, 1860; *Die Geschichte der Renaissance in Italien*, Stuttgart, 1867. În limba română a apărut *Cultura Renaşterii în Italia*, trad. de Nicolae Balotă şi Gheorghe I. Ciorogaru, prefaţă, tabel cronologic, note şi indice de Nicolae Balotă, 2 vols., Bucureşti, 1969, ed. a II-a, Bucureşti, 2000.

[30] Karl Brandi, „Die Renaissance", în Walter Goetz (ed.), *Propyläen Weltgeschichte*, vol. 4: *Das Zeit alter der Gotik und Renaissance (1250–1500)*, Berlin, 1932, 155–276, aici 157, la Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, 179.

[31] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II.* (Werke 19), Frankfurt am Main, 1986, 587.

gândirii de către Biserica Apuseană, adică romano-catolică. Știința a fost declarată de această Biserică inamic și, cu toate că în rândul ei „a răsărit arta", „gândirea liberă s-a despărțit de ea"[32]. Nici „teologia filosofică a Evului Mediu" nu a fost construită pe baza unei gândiri libere[33], ceea ce face ca din punct de vedere teologic această epocă să poată fi definită în general ca „domnia Fiului, [dar] nu și a Spiritului (*Geist*), căci Spiritul se află în posesia clerului"[34]. Dar „trezirea individualității Spiritului a dus la renașterea (Wiederaufleben)[35] vechilor arte și a vechilor științe – o aparentă recădere în copilărie, dar în fapt o adevărată înălțare în idee. [...] S-a retrezit în special dragostea pentru așa-numitele științe păgâne prin faptul că a avut loc o întoarcere la operele anticilor", care „au devenit obiect de studiu". Aceste *studia humaniora* i-au făcut pe oameni să înțeleagă că „sunt *ceva*, le-a creat interesul pentru oamenii care sunt ca atare ceva" și au determinat nașterea opoziției dintre rațiune și credință, adică a opiniei „că rațiunea ar putea recunoaște ceva ca fals din ceea ce afirmă Biserica"[36]. Ca atare, revitalizarea artei și a științelor prin intermediul secularizării sau laicizării (*Verbürgerlichung*) educației[37] ca urmare a trezirii conștiinței de sine a omului ar fi dus inevitabil la disoluția (*Auflösung*) Evului Mediu.[38]

Dincolo de mai vechiul anticatolicism de factură protestantă, observabil și în cazul lui Hegel – protestantismul apăruse în plină Renaștere, ca produs al ei, în opoziție cu catolicismul, care întruchipează pentru

---

[32] Hegel, *Geschichte der Philosophie III.* (Werke 20), 40.

[33] Hegel, *Geschichte der Philosophie III.* (Werke 20), 121.

[34] Hegel, *Geschichte der Philosophie II.* (Werke 19), 542. Intenționat nu am tradus termenul *Geist* prin Duh, pentru că în limba germană el are și sensul de minte, intelect, cel insinuat de Hegel, ceea ce românescul Duh nu ar fi exprimat; vezi și G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), Frankfurt am Main, 1986, 454–455: „Întreaga dezvoltare a învățăturii, viziunea, știința despre divinitate, este întru totul în posesia Bisericii: ea trebuie să hotărască, iar laicii pur și simplu să creadă. Ascultarea este datoria lor, ascultarea credinței, fără o înțelegere proprie."

[35] Hegel nu cunoaște termenul *Renaissance*, dar îl intuiește.

[36] Hegel, *Geschichte der Philosophie III.* (Werke 20), 11.

[37] Demandt, *Philosophie der Geschichte*, 122.

[38] Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Werke 12), 488.

mulți detestatul Ev Mediu –, dar și de noile viziuni politice, filosofice sau istorice, la consolidarea concepției lui Burckhardt despre Renaștere a contribuit, crede Wallace Ferguson, și opinia unor esteți din secolul al XIX-lea față de industrialismul capitalist. Acesta, care se dezvoltă într-un ritm galopant, duce societatea spre „uniformizare și materialism", fiind responsabil de „distrugerea frumuseții și vulgarizarea gusturilor"[39]. Colectivismul estetic, rezultat al unei tendințe de democratizare a culturii, este pus în opoziție cu individualitatea esteticii Renașterii, ceea ce face ca imaginea acesteia să țâșnească în spațiul public ca un ideal cultural, dar elitist. De aceea romantismul și liberalismul sau neoumanismul simt nevoia să se revendice de undeva, iar epoca Renașterii pare numai potrivită pentru rădăcinile lor[40]. Dar, oricât de romantică și atractivă va fi fost ideea, idealizarea cu orice preț a Renașterii și blamarea in corpore a Evului Mediu au atras mai târziu critica unor savanți germani, care au definit această tendință ca „Renascenticism" (*Renaissancismus*)[41]. Burckhardt nu este străin deloc de această eroare, având în vedere că în viziunea sa despre Renaștere sunt prezente toate aceste idei, tendințe și atitudini dominante în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Meritul său este de a le fi pus pe toate într-o sinteză convingătoare, făcând din Renaștere un tot unitar.

În viziunea lui Burckhardt, Renașterea este rodul întâlnirii dintre *spiritul poporului* (*Volksgeist*) italian și *Antichitate*. Numai un popor încă „pe jumătate antic" putea să redescopere Antichitatea, căci popoarele nordice nu au reușit să depășească simpla întrebuințare de elemente disparate ale Antichității în sens intelectual, reflexiv, și asta, în primul rând, din cauza lipsei de ușurință în a vorbi limba latină. Mai mult decât atât, Antichitatea nu le amintea de vreo glorie proprie trecută. Pentru italieni, în schimb, Antichitatea este trecutul lor, istoria lor. Fidel viziunii lui Vasari, Burckhardt crede că arta a dat prima impulsul către o nouă eră, care a însemnat abandonarea barbariei[42]. Rezultatul principal

---

[39] Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, 181.

[40] Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, 182.

[41] Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, 180.

[42] Jacob Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1936, 161 și 163 (cartea cuprinde cele două lucrări ale lui Burckhardt, *Kultur*

al întâlnirii a fost consolidarea *individualismului* care își făcuse deja prezența la începutul secolului al XIII-lea, ca urmare a intensificării educației[43]. Omul Renașterii abandonează total modelul corporatist al omului medieval, care poate trăi, dar anonim, doar în cadrul Bisericii și al statului[44]. Noul om este unul *cosmopolit*, liber, căci „patria [sa] este lumea întreagă"[45]. Acest individualism nu este specific doar bărbaților, ci și femeilor de rang înalt[46], încât se poate spune că Renașterea este și prima formă de *emancipare a femeii*. Individualismul îl face pe omul educat al Renașterii să devină „total subiectiv" și, dornic să cunoască lumea care-l seduce, ajunge să fie preponderent *secular* (*weltlich*), în ciuda faptului că s-a născut religios, asemenea omului medieval[47]. Ca atare, omul Renașterii este *laic*.

Este greu astăzi să folosim termenul „Renaștere", indiferent de spațiul istoric și cultural de care ne ocupăm, fără a ține cont de elementele definitorii ale conceptului modern impus de Burckhardt și, indirect, de Hegel. Cu atât mai mult atunci când vorbim despre o cultură înrudită cu cea occidentală, așa cum este cea bizantină. Termenul în sine nu este o invenție modernă, dar conceptul modern pare să dețină astăzi monopolul. Și deși el este inerent lumii bizantine, înțelesurile sale nu ne fac să credem că omul bizantin va fi intuit vreodată sensul pe care acesta avea să-l ia mai târziu în Occident. Chiar și așa, Bizanțul nu poate fi separat de conceptul modern de Renaștere, dat fiind faptul că a avut partea sa importantă de contribuție la dezvoltarea Renașterii italiene, chiar dacă mai puțin la dezvoltarea accepțiunii termenului. Robert Browning, prestigiosul specialist în educația bizantină de la University College London, afirma, lucru cu care e greu să nu fii de acord, că „orice influență va fi avut gândirea și literatura greacă asupra Renașterii și lumii moderne, aceasta s-a exercitat prin

---

der Renaissance in Italien și *Die Kunst der Renaissance in Italien*; din păcate, nu am avut acces la traducerea românească).

[43] Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance...*, 128.

[44] Oțetea, *Renașterea și Reforma*, 28–29.

[45] Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance...*, 130.

[46] Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance...*, 368.

[47] Burckhardt, *Kultur und Kunst der Renaissance...*, 460

intermediul bizantinilor"[48]. De aceea, dincolo de a explica semnificațiile termenului „Renaștere" în lumea bizantină, de a arăta care este legătura Bizanțului cu Antichitatea – sursa principală a Renașterii italiene – sau de a vedea care este rolul laicului în spațiul religios și cultural bizantin și relația sa cu clerul, importantă este și înțelegerea influenței Bizanțului asupra Renașterii italiene, căci Antichitatea greacă este văzută de omul Renașterii prin ochii omului bizantin.

Bizanțul și Antichitatea

Înainte de toate, creștinul bizantin, ca oricare alt creștin, era familiarizat cu ideea de Renaștere prin intermediul Scripturii. Știa că Împărăția lui Dumnezeu nu este din lumea aceasta, dar era convins că este prezentă în lumea aceasta prin Biserică, de unde începe și dobândirea ei, dar și prin stat, al cărui împărat, „iubitor de Hristos", era „chip pământesc al lui Dumnezeu"[49]. El știa că doar omul renăscut prin botez intră în Împărăția lui Dumnezeu: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în împărăția lui Dumnezeu" (Ioan 3, 5). Știa că Hristos „ne-a mântuit [...] prin *baia nașterii celei de-a doua* (διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας) și prin *înnoirea* (ἀνακαίνωσις) Duhului Sfânt"(Tit, 3, 5), încât, „născuți din nou (ἀναγεγεννημένοι)" (1 Petru, 1, 23), devenim „făptură nouă (καινὴ κτίσις)" (Gal. 6, 15). Dar dobândirea vieții veșnice și, ca atare, a Împărăției lui Dumnezeu, este un proces continuu de *înnoire* (ἀνανέωσις) în „duhul minții noastre" prin *dezbrăcarea* (ἀναστροφὴν) de omul cel vechi (Efes. 4, 22-23), căci, chiar „dacă omul nostru cel din afară se trece, cel dinăuntru însă se *înnoiește* din zi în zi" (2 Cor. 4, 16). Toate acestea în virtutea unei *renașteri* sau *înnoiri* (παλιγγενεσία)[50] a lumii întregi la sfârșitul veacurilor despre

---

[48] Robert Browning, „Byzantine Scholarship", *Past & Present*, 28 (1964), 3–20, aici 3.

[49] Sf. Chiril al Alexandriei, *Apologeticus ad Theodorsium Imp.*, în *PG*, 76, 456 A–B.

[50] Traducerea românească preferă „înnoire".

care vorbește însuși Hristos (Matei, 19, 28) și despre care Sfântul Ioan Evanghelistul dă mărturie în Apocalipsă: „Și am văzut *cer nou* și *pământ nou* (...οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινήν)" (Apoc. 21, 1). Ca atare, pentru omul bizantin viața avea trei dimensiuni: naștere (γένεσις), moarte (θάνατος) și înviere (ἀνάστασις).

Dintre cele câteva exemple alese se profilează pentru tema noastră patru termeni: „ἀναγέννησις" (renaștere), aproape exclusiv întrebuințat în literatura teologică, „παλιγγενεσία" (renaștere, înnoire, revenire la viață, înviere), „ἀνακαίνωσις" (înnoire), „ἀνανέωσις" (înnoire, restaurare). Mai rar și doar în legătură cu botezul apare în literatura teologică „θεογενεσία" cu sensul de renaștere, iar cu sensul profan de înnoire/reînnoire sau schimbare completă întâlnim în literatura greacă și „καινοποῖα". Παλιγγενεσία, un termen foarte larg răspândit, avea și un sens filosofic bine cunoscut oricărui cărturar bizantin, grație mai ales psihologiei (neo)platoniciene, și anume de transmigrație, reîncarnare. O abordare pur filologică depășește cu mult scopul studiului nostru, având în vedere faptul că greaca este una dintre cele mai bogate limbi, cel puțin europene. Ca atare, la nivel de exprimare, bizantinul ar fi fost pregătit să găsească un corespondent precis pentru termenul modern sau pentru a-l înțelege, în ciuda faptului că prin limba sa a rămas în permanentă legătură cu atât de mult-invocata Antichitate. Și el, bizantinul medieval, era prin limba sa pe jumătate antic, dacă nu chiar mai mult decât italianul Renașterii. Ceea ce i-a lipsit unuia față de celălalt a fost, cu siguranță, cunoașterea limbii celuilalt. În orice caz, nu filologia ar fi reprezentat pentru el o piedică majoră, ci polisemia conceptului modern rezultată din noile viziuni politice, artistice, culturale și religioase enumerate mai sus.

Ideea de renaștere implică o moarte prealabilă, lucru care reiese cu precădere din perspectiva teologică a termenilor. Totodată, din literatura antică bizantinul era familiarizat și cu mitul păsării Phoenix cel puțin citindu-l pe Herodot[51], un istoric rar trecut cu vederea la un popor care idealiza trecutul. În orice caz, ideea de „renaștere" nu-i va fi părut absurdă. Într-adevăr, pentru lumea apuseană a existat din punct de vedere

[51] Herodot, *Istorii*, II, 73.

cultural o astfel de moarte, idee insinuată în conceptul modern, şi asta mai ales în legătură cu Antichitatea greacă, pe care nu a cunoscut-o cu adevărat până la sfârşitul secolului al XV-lea, când, spre exemplu, pentru prima dată apar în variantă integrală latină operele unor mari scriitori greci precum Homer sau Platon. Dar nici Antichitatea latină nu a fost atotprezentă în lumea latină. Limba latină însăşi a devenit din ce în ce mai mult o limbă de cancelarie şi a mediilor intelectuale, preponderent clericale şi concentrate mai ales în Roma, poporul ajungând să vorbească o alta, care doar amintea de vechea limbă latină. Cât îi priveşte pe germanici, lucrurile sunt simplu de intuit. Pe de altă parte, nici mulţi nu au fost latinii care, trăind în Occident, au cunoscut limba greacă. O excepţie a reprezentat-o, firesc, Sudul Italiei. Din păcate, acesta nu a devenit niciodată o punte trainică de legătură între Apusul latin şi Răsăritul bizantin. La fel de adevărat este şi faptul că nu au existat nici mulţi greci care să fi ştiut latină, mai ales după secolul al VII-lea, dar nici interesul pentru aceasta nu a fost mare în rândul lor. Cultura şi limba latină au fost întru câtva disprețuite de greci cu mult înainte de Bizanţ, iar bizantinii au moştenit această *superbia graecorum*, în ciuda faptului că latina a fost limba cancelariei imperiale în Constantinopol până la urcarea pe tron a lui Heraclie (610–641). Dacă Părinţii Bisericii de limbă greacă au fost mai mult sau mai puţin cunoscuţi în Apus, Părinţi Latini, precum Fericitul Augustin, nu au fost cunoscuţi în Răsărit mai mult decât cu numele până la sfârşitul secolului al XIII-lea[52]. Nici chiar atunci când opera unui cărturar de talia lui Toma din Aquino se afla la îndemâna oricui în traducerea greacă a fraţilor Dimitrie (c.1324–c.1398) şi Prohor Kydones (c.1330–c.1369), mentalitatea bizantină nu s-a schimbat prea mult faţă de latini. S-au găsit unii să spună că a te ocupa cu „trăncănelile" Aquinatului este la fel de folositor ca „studierea urmelor de purici"[53].

---

[52] Traducătorii mai importanţi fiind Maxim Planudes şi Manuel Holobolos; vezi în acest sens articolul lui Alfons Fürst, „Augustinus im Orient", *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 110 (1999), 293–314.

[53] Este vorba despre aşa-numitul Gheorghe Filosoful din secolul al XIV-lea, care face această afirmaţie într-o scrisoare către traducătorul lui Toma; vezi Demetrius Cydonès, *Correspondance*, ed. Raymond-J. Loenertz, *Ep.* 97, vol. 1, Vatican, 1956, 56–59; Demetrios Kydones, *Briefe*, trad. germ. şi coment. de Franz Tinnefeld

În afară de o mișcare filolatină formată din traducători din limba latină și admiratori ai Apusului, în special ai lui Toma, numită disprețuitor de adversari latinofronă, nu a apărut în Bizanț niciodată o preocupare serioasă pentru cultura apuseană, fie ea antică sau medievală. Să nu ne lăsăm înșelați de unii bizantini care obișnuiau să citeze din mari scriitori romani de odinioară, fără a cunoaște limba latină. Nu era nimic altceva decât simplă fandoseală intelectuală. Dintre bizantinii de la sfârșitul istoriei imperiului, care au învățat latina și/sau au studiat teologia tomistă, deschizându-li-se astfel o întreagă cultură apuseană, mulți fie s-au convertit la catolicism, fie au emigrat în Apus, fie le-au făcut pe amândouă. Singurul tomist rămas ortodox, traducător prolific al Aquinatului, a fost Gheorghe Scholarios (c.1405–1472), dar și el oscilant în legătură cu politica unionistă. În orice caz, un argument suplimentar că excepția întărește regula.

Comparându-i pe italieni cu bizantinii vedem că raportarea la Antichitate este totuși diferită. Niciodată în istoria Bizanțului nu a fost uitată lumea antică, nu a existat o sincopă între cele două perioade istorice: Antichitate și Ev Mediu, iar asta în virtutea faptului că statalitatea romană a continuat să existe în Răsărit până în 1453, însumând tradiția politică și culturală greco-romană, pe care orice bizantin o simțea ca identitară. Antichitatea greacă a rămas structural prezentă în identitatea bizantinului, în primul rând prin limba veche pe care a avut grijă să o conserve. Dialectul atic a fost permanent râvnit și cultivat prin mimetism în detrimentul limbii curente, populare, încât diglosia a devenit marca esențială a culturii bizantine. Era o veche tradiție care urca în timp până la începuturile supremației Imperiului Roman, când singurul lucru pe care grecii îl mai puteau apăra și care putea menține nealterată demnitatea lor ca popor supus unei puteri străine era propria limbă încremenită în epoca de glorie a unui Pericle sau Demostene[54]. Cine stăpânea bine acest dialect avea toate șansele să ocupe cele mai importante funcții la curtea bazileului sau în Biserică. Nu e de mirare că retorii erau la mare

---

(Bibliothek der griechischen Literatur/16), vol. 1.2., 376. Vezi și Franz Tinnefeld, „Georgios Philosophos. Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones", *Orientalia Christiana Periodica*, 38 (1972), 141–171.

[54] Nigel G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, ediție revizuită, Londra, 2003, 4–5.

cinste în Bizanţ, iar nume precum Libanios (314–c.393) sau Ioan Gură de Aur (c.347–407), corifei ai retoricii, s-au bucurat întotdeauna de un cult aparte, aşa cum numai eroilor de odinioară li se cuvenea. Să nu uităm că frumoasa ateniană Athenaïs (c.400–460), fiica retorului Leontios (sec. IV–V), a ajuns împărăteasă şi pentru că uimise prin limba ei splendid articulată după modelul atic[55]. Şi cât de dispreţuit putea fi un cărturar a cărui limbă nu era în consonanţă cu cea antică?! Dar mai ales atunci, ca în cazul lui Ioan Italos (sec. XI), când era străin![56] O ultimă dispută în jurul stilului purtată la începutul secolului al XIV-lea între înalţii funcţionari aulici Nichifor Choumnos (c.1250–1327) şi Teodor Metochites (1270–1332) arată clar că nimic nu se schimbase în percepţia generală asupra retoricii şi limbii greceşti după aproape o mie de ani de existenţă a imperiului[57], iar asta pentru că modelul grecesc de educaţie antică a fost păstrat aproape nealterat de la început până la sfârşit.

În scopul imitării limbii arhaice, bizantinii au moştenit de la vechii greci obiceiul de a redacta ghiduri lexicografice, utile pe tot parcursul

---

[55] Este vorba despre Athenaïs, devenită după căsătorie Aelia Eudocia. În timpul audienţei la împărăteasa Pulcheria, ca urmare a unei solicitări de a i se face dreptate într-un litigiu cu fraţii ei în legătură cu împărţirea averii tatălui lor, Athenaïs a impresionat prin frumuseţea, elocvenţa şi originea ei greacă (...εὐπρεπῆ, ἐλλόγιμον, Ἑλλαδικήν...). Văzând-o, împăratul Teodosie, fratele împărătesei, s-a îndrăgostit pe loc de ea şi a hotărât să o ia de soţie; vezi mai mult la Ioannes Malalas, *Chronographia* (CSHB), ed. L. Dindorf, Bonn, 1831, p. 353 şi urm.

[56] Vezi descrierea pe care Ana Comnena o face filosofului Ioan Italos: „Făcea impresia unui om foarte învăţat şi mai priceput ca oricare altul în a expune dificila filosofie peripateticiană şi, mai mult decât atât, dialectica. În alte domenii ale literelor nu se pricepea cu adevărat, iar în ştiinţa gramaticii şchiopăta şi nu ştia să guste nectarul retoricii, de aceea limba lui nu era nici armonioasă, nici aleasă. Astfel, stilul său era simplu şi necizelat; felul de a vorbi aducea încruntare şi nu vădea decât asprime"; vezi Ana Comnena, *Alexiada*, 5, 8, trad. Marina Marinescu, pref., tabel cron. şi note de Nicolae Şerban Tanaşoca, Bucureşti, 1977, vol. I, 209.

[57] Vezi: Hans-Georg Beck, *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert*, München, 1952; Jean Verpeaux, *Nicéphore Choumnos. Homme d'état et humaniste byzantin (cca 1250/1255-1327)*, Paris, 1959; Ihor Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, 1962.

vieții, de vreme ce între limba vorbită, vie, și cea scrisă, cultă, dar artificială, apăruse o prăpastie aproape insurmontabilă. Nu de puține ori arhaizarea cu orice preț a limbii ducea la obscuritatea mesajului, la ambiguități stilistice care, în textul scris, aveau nevoie de glose. Firește, au fost și unii cărturari care au renunțat la arhaizare, dar aceștia au reprezentat mai degrabă o excepție ca, spre exemplu, împăratul Constantin al VII-lea Porfirogenetul (905–959) în a sa *Carte a ceremoniilor Curții bizantine*[58]. Motivul, așa cum sugerează titlul, este unul practic. Precizia transpunerii în practică a ceremonialului descris de împărat era mai importantă decât oricare figură de stil sau metaforă la modă. Bineînțeles, aticismul nu a împiedicat apariția unei literaturi populare, ea însăși purtând amprenta Antichității. În mediile intelectuale aceasta nu a avut prea multă trecere.[59]

Atât de important devenise acest model antic și atic în educație că, în momentul în care, prin reforma școlară a împăratului Iulian Apostatul (361–363), li se interzisese profesorilor să mai predea ceva în ceea ce nu credeau – creștinii fiind privați, astfel, de studierea operelor anticilor și de însușirea limbii lui Homer –, Apolinarie cel Bătrân și fiul său, Apolinarie cel Tânăr, au purces la fabricarea unei literaturi creștine în spiritul limbii vechi prin remodelarea Psalmilor după odele lui Pindar, rescrierea în hexametri a Pentateuhului lui Moise și transpunerea Evangheliilor în forma dialogului platonician.[60] Dat fiind restaurarea imediată a situației religioase în imperiu după moartea lui Iulian, nu s-au păstrat prea multe exemplare din aceste noi producții literare, dar momentul menționat demonstrează fără echivoc că noua religie, creștinismul, a adoptat fără prea mari amendamente tipul de educație păgână. Nu limba

---

[58] Wilson, *Scholars of Byzantium*, 6–7.

[59] Vezi Hans-Georg Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* (Byzantinisches Handbuch 2/3), München, 1971; Idem, „Der Leserkreis der byzantinischen „Volksliteratur" im Licht der handschriftlichen Überlieferung", în Cyril Mango și Ihor Ševčenko (eds.), *Byzantine Books and Bookmen*. A Dumbarton Oaks Colloquium, Washington, 1975, 47–67.

[60] A.A. Vasiliev, *Istoria Imperiului bizantin*, trad. și note de Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, studiu introd. de Ionuț-Alexandru Tudorie, Iași, 2010, 115–116.

simplă a Noului Testament se regăsește în teologia patristică, ci riguroasa și prețuita limbă veche.

Educația în Bizanț, indiferent că se făcea într-o școală de stat sau privată, începea propriu-zis cu studiul gramaticii – al limbii și literaturii grecești – și continua cu retorica, arta dreptei și frumoasei cuvântări (ὀρθῶς/εὐλέγειν). Mulți urmau apoi cursurile de dialectică, ultima disciplină umanistă din cadrul așa-numitului trivium. Matematicile reprezentau o a doua etapă și erau grupate în patru discipline, quadrivium-ul: muzica, aritmetica, astronomia și geometria. Filosofia, medicina și dreptul constituiau domenii de specializare și făceau parte din ceea ce astăzi putem numi învățământ superior. Totul era structurat după modelul antic, avându-i ca obiect de studiu pe antici. Cei mai studiați erau Homer, Euripide, Menandru și Demostene. Urmau ca pondere în programa școlară Hesiod, Platon, Isocrate, Tucidide, Pindar și Aristofan.[61] Iar pentru matematici Arhimede, Euclid, Nicomachus din Gerasa, Heron, dar și Claudiu Ptolemeu sau Theon din Alexandria.[62] Conținutul acestei liste este departe de a fi complet, iar ordinea ei, de a fi perfectă, căci fiecare profesor avea libertatea de a alege autorii greci în funcție de preferințele sale și de nivelul la care se aflau sau aspirau studenții. Cu toate acestea, nu se lucra întotdeauna direct pe operele autorilor, preferate fiind sintezele ca acele *Progymnasmata* ale lui Aphthonios[63] sau Hermogenes din Tars (sec. II–III)[64]. Cât privește învățământul filosofic, acesta urmează în bună parte modelul neoplatonician, așa cum lesne reiese din descrierea făcută de Mihail Psellos (1018–c.1078) – probabil primul filosof autentic bizantin – propriei curricule parcurse: Am fost „purtat de la un [filosof] de mai puțin preț la unul mai de preț; și tot așa până la Aristotel și Platon. [...] Pornind de la aceștia, ca pentru încheierea

---

[61] Wilson, *Scholars of Byzantium*, 18–19.

[62] Browning, „Byzantine Scholarship", 18.

[63] *Aphthonii progymnasmata* (*Rhetores Graeci*/10), ed. H. Rabe, Teubner, Leipzig, 1926.

[64] Manualul lui Hermogenes era intitulat *Τέχνη* și a fost revizuit pentru ultima dată în epoca bizantină de Maxim Planudes (1260–c.1310); vezi Herbert Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, vol. 1, 76; Ševčenko, *Études sur la polémique* ..., 52.

călătoriei am coborât la Plotin, la Porfir și la Iamblichos; după care, urmându-mi calea, am zăbovit la minunatul Proclos [...][65]. Trebuie subliniat că, dincolo de teologie, programa de studii a Școlii Patriarhale, existentă foarte probabil începând cu secolul al VII-lea până la sfârșitul Bizanțului[66], cuprindea atât disciplinele trivium-ului, cât și filosofia, ceea ce făcea din ea o școală superioară.

Educația era susținută de un sistem de biblioteci de stat, bisericești sau private, aflate în cele mai importante orașe ale Imperiului. Meritul lor nu constă doar în depozitarea cărților, ci mai ales în faptul că, prin fiecare *scriptorium* al lor, cărțile au fost copiate și recopiate până la sfârșitul istoriei Bizanțului, prin intermediul căruia au ajuns la noi. Cât timp Alexandria și Antiohia au fost parte a Imperiului, ele au reprezentat sursele principale de carte. Din bibliotecile lor a împrumutat lucrări împăratul Constantius al II-lea (337–361) pentru biblioteca imperială din Constantinopol, pe care a reorganizat-o la sfatul retorului Themistius (317–c.390)[67]. Avem informații și despre o bibliotecă a Patriarhiei cu cărți din tot spectrul cunoașterii, înființată de patriarhul Serghie (610–633), arsă în timpul iconoclasmului și reînființată în secolul al IX-lea în incinta Sfintei Sofia, avându-l drept custode pentru o perioadă de timp pe

---

[65] *Cronografia*, 6, 37–38, trad. de Radu Alexandrescu, cuvânt-înainte și note de Nicolae-Șerban Tanașoca, Iași, 1998, 88.

[66] Friedrich Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, Berlin, 1926, 35–41 și 73–76; Robert Browning, „Byzantinische Schulen und Schulmeister", *Das Altertum*, 9 (1963), 105–118, aici 110–111; vezi și Idem, „The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century", *Byzantion*, 32 (1962), 167–202 și 33 (1963), 11–40. Beck se poziționează total diferit de curentul de opinie general cu privire la Școala Patriarhală, contestând existența ei în Constantinopol în perioada medievală timpurie; vezi H.-G. Beck, „Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz", în Peter Wirth (ed.), *Polychronion*, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag Heidelberg, 1966, 69–81 și în H.-G. Beck, *Ideen und Realitaeten in Byzanz*. Gesammelte Aufsaetze, Variorum Reprints, Londra, 1972, III.

[67] Despre înființarea bibliotecii imperiale din Constantinopol, vezi Carl Wendel, „Die erste kaiserliche Bibliothek in Konstantinopel", *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, 59 (1942), 193–209.

viitorul misionar al slavilor, Sf. Chiril (c.827–869)[68]. Acest secol al IX-lea reprezintă și a doua etapă importantă de recopiere a operelor antice în Imperiul Bizantin, ca urmare a apariției minusculei. Toate cărțile existente în scriere uncială au fost transliterate (μεταχαρακτηρισμός)[69] în noua literă, demers care ducea la o evidentă economie de hârtie sau pergament și, ca atare, la un tiraj mai mare al cărților. După cucerirea Constantinopolului de către latini în 1204, sistemul de biblioteci a avut de suferit; dar chiar și în exilul niceean (1204–1261), în care pauperitatea amenința grav existența Imperiului, s-au găsit resurse pentru înființarea câtorva biblioteci publice.[70] Responsabili pentru dispariția multor opere antice sunt mai puțin bizantinii, cât mai ales cuceritorii latini. Consultând doar lucrarea patriarhului Fotie (858–867 și 877–886), *Biblioteca*, și *Lexiconul Suidas* din secolul al X-lea înțelegem câte opere antice s-au pierdut în urma acestei vanitoase și iresponsabile cuceriri a latinilor. După recucerirea Constantinopolului de către bizantini, sursele cu privire la aceste biblioteci sunt precare, dar chiar și așa aflăm din descrierea palatului imperial din Constantinopol a spaniolului Pedro Tafur, care a vizitat orașul în 1437, că biblioteca acestuia conținea „multe scrieri antice și istorii"[71]. Mai puțin a dăunat fondului de carte antică devastarea Constantinopolului în 1453 de către soldații otomani, având în vedere că mulți cărturari bizantini emigraseră deja în Apus, ducând cu ei un număr considerabil din operele anticilor, iar „indicii despre pierderea de texte grecești sunt foarte puține"[72]. Nu sunt multe dintre operele anticilor pierdute în Constantinopol după 1204 care să fi fost descoperite ulterior în vreo bibliotecă apuseană încât să putem accepta argumentul

---

[68] Wilson, „The Libraries...", 58–59 și n. 16.

[69] Herbert Hunger, *Schreiben und Lesen in Byzanz. Die byzantinische Buchkultur*, München, 1989, 66.

[70] Theodorus Scutariota, *Historia*, ed. August Heisenberg, Leipzig, 1903, reprint 1978, 297–298, apud Nigel G. Wilson, „The Libraries of the Byzantine World", *Greek, Roman and Byzantine Studies* (GRBS), 8/1 (1967), 53–80, aici 55.

[71] „muchos libros é escrituras antiguas é estorias", în *Andanças é viajes de Pero Tafur por diversas partes del mundo ávidos (1435–1439)*, Madrid, 1874, 180; vezi Wilson, „The Libraries...", 54.

[72] Wilson, *Scholars of Byzantium*, 218.

cinic că prin intermediul prăzilor luate de latini s-au putut salva opere ale Antichității, care, altminteri, ar fi putut fi distruse mai târziu de către turci.

Cum se împăca această educație clasică, păgână cu credința creștină? Receptarea Antichității în Biserica bizantină are la bază atitudinea Părinților și scriitorilor bisericești din secolele al III-lea și al IV-lea, ca Sf. Clement Alexandrinul (c.†215), Origen (c.185–c.254), Eusebiu din Cezareea (c.263–338), sfinții Vasile cel Mare (c.330–379), Grigorie Teologul (c.330–c.390), Grigorie de Nyssa (c.334–c.394) și Ioan Gură de Aur (c.354–407). Aceștia, intelectuali cu studii la înaltele școli păgâne ale timpului, folosesc atât genurile literare ale Antichității, cât și operele gânditorilor antici, fără teama de a cădea în păgânism sau erezie. Totodată, este cunoscut faptul că filologia antică le-a fost un instrument indispensabil pentru interpretarea Sfintei Scripturi. Dar, cu toate acestea, bizantinul s-a ghidat tot timpul după sfaturile sfinților Vasile cel Mare și Ioan Damaschinul (c.675–c.749) cu privire la „înțelepciunea din afară" (ἐξωσοφία), care poate fi utilă doar atunci când cel ce apelează la ea știe să aleagă doar „învățăturile cele bune", așa cum albinele aleg nectarul din flori[73], aruncând câinilor „pe zeii cei ridicoli și poveștile neroade"[74]. Ca atare, un mare ierarh bizantin din secolul al XI-lea, Teofilact al Ohridei (c.1050–c.1109), care fusese o perioadă profesor la Școala Patriarhală, o instituție destinată formării clerului de elită din Imperiu, dar frecventată și de laici, nu considera că ar exista vreun impediment teologic în a căuta argumente în favoarea învățăturii creștine despre providență, inclusiv în operele lui Hesiod sau Homer[75], iar Ioan

---

[73] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XXII-a către tineri*, în *Scrieri I* (PSB/17), studiu introd., trad., note și indici de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, pp. 566–582, aici p. 569.

[74] Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica*, trad. din lb. greacă veche, introd. și note de Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Inst. Biblic și de Misiune al BOR, București, 2005, 219; vezi și Vasile Adrian Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină? Interpretări noi la o temă veche", *Studii Teologice*, 4 (2013), 15–27, aici 23–24.

[75] Browning, „Byzantine Scholarship", 5.

Mauropos (c.990–c.1081), sfântul mitropolit al Euhaitelor, îl implora pe Hristos să se milostivească de Platon și Plutarh ca de unii care au presimțit opera Sa mântuitoare.[76] Chiar în literatura populară bizantină se înrădăcinase adânc ideea că unii dintre filosofii păgâni au profețit învățături creștine, mai cu seamă cele despre Sfânta Treime și Întrupare, convingere pe care o regăsim exprimată plastic în picturile unor biserici și mănăstiri din perioada bizantină și post-bizantină, inclusiv de pe Muntele Athos. Așa se face că în trapeza Marii Lavre îi găsim zugrăviți pe Homer, Solon, Cleanthes, Pitagora, Socrate, Platon, Aristotel, Plutarh, Filon, Galenus, Hypatia, dar și sibilele.[77] O astfel de tradiție a fost preluată și dincolo de granițele fizice și temporale ale Bizanțului, într-un Bizanț dincolo de Bizanț sau după Bizanț, dacă ne gândim numai la pictura murală exterioară a bisericii mănăstirii Voroneț.[78] Cu siguranță că acei teologi sau clerici care au condamnat educația păgână nu au fost chiar puțini în Bizanț, dar vocea lor a rămas mereu marginală în fața autorității patristice garantată de înalta ierarhie bisericească, în rândul căreia se aflau preponderent oameni cu o temeinică formație clasică. O concluzie se poate trage cu certitudine: în păstrarea trează a conștiinței apartenenței culturii bizantine la tradiția Antichității și Biserica are o contribuție determinantă.

Așa cum s-a putut observa, educația nu era în Bizanț apanajul Bisericii. Deși concepția nu este chiar potrivită pentru lumea bizantină, am putea spune că educația era preponderent laică, o școală de teologie apărând,

---

[76] *Epigr.* 43, în ed. I. Bollig și P. de Lagarde, Göttingen, 1882, 24; vezi și Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, trad. din lb. franceză Eduard Florin Tudor, studiu introd. și postfață Vasile Adrian Carabă, București, 2010, 215.

[77] Herbert Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur*, Graz, Viena, Köln, 1965, 303; Idem, „On the Imitation of Antiquity in Byzantine Literature", *Dumbarton Oaks Papers*, 23 (1969/1970), 15–38, aici 22 și n. 27.

[78] Vezi Vasile Grecu, „Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes", *Bulletin de la section historique de l'Académie Roumaine*, 11 (1924), 1–68; Constantin I. Ciobanu, „Profețiile înțelepților Antichității de la biserica Sfântul Gheorghe a mănăstirii Voroneț", *Studii și Cercetări de Istoria Artei. Artă plastică*, serie nouă, 1/45 (2011), 11–32, aici 12.

cel mai devreme posibil, în secolul al VII-lea; și în aceasta educația clasică era prezentă. Totodată, educația teologică era obligația oricărui intelectual, indiferent că era cleric sau mirean, lucru demonstrat de acele cazuri în care mireni cu funcții aulice sau profesori din sistemul de stat sau privat au ajuns episcopi sau patriarhi fără a zăbovi prea mult pe treptele inferioare din cler și care s-au remarcat ca buni teologi. Patriarhii Nectarie (381–397)[79], Tarasie (784–806)[80], Nichifor Mărturisitorul (806–815)[81] sau Fotie (858–867; 877–886)[82], dar și mitropolitul Ioan Mauropos (c.1050–c.1081)[83] sunt doar câteva nume de ierarhi dintr-o listă lungă și ilustră. Despre niciunul nu știm să fi frecventat vreodată o școală teologică sau școala patriarhală, dar despre mulți dintre ei știm că înainte să intre în cler au condus școli celebre în epoca lor, predând gramatică, retorică, dialectică sau filosofie, toate după model antic. Atunci, de unde știau teologie? Explicația este simplă și greu de contestat: chiar în cadrul învățământului pe care noi ne-am grăbi să-l catalogăm drept laic sau

---

[79] În momentul alegerii pentru scaunul de patriarh al Constantinopolului nu doar că era laic, dar era și nebotezat; vezi Eckhard Reichert, „Nektarios, Patriarch von Konstantinopel", în *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL), 6 (1993), 585–589.

[80] Tarasie era *protoasecretis* (șeful cancelariei) în momentul alegerii sale ca patriarh; vezi Georgios Fatouros, „Tarasios, Patriarch von Konstantinopel", în *BBKL*, 16 (1999), 1484–1486.

[81] S-a călugărit cu doar șapte zile înainte de a urca pe tronul de patriarh, pe 12 aprilie 806, fiind hirotonit în prealabil pe 9 aprilie. Înainte a fost secretar (asecretis) la Curtea imperială, în subordonarea șefului cancelariei, Tarasie; vezi Georgios Fatouros, „Nikephoros, I., Patriarch von Konstantinopel", în *BBKL*, 6 (1993), 815–817.

[82] Și Fotie era în slujba împăratului, probabil tot protoasecretis, în momentul primei alegeri pe scaunul patriarhal. În timpul intermezzo-ului a fost tot în slujba împăratului (Vasile I Macedoneanul (867–886), ca educator al odraslei acestuia, Leon al VI-lea Filosoful (886–912); vezi Eckhard Reichert, „Photius, Patriarch von Konstantinopel", în *BBKL*, 7 (1994), 557–559.

[83] Prin intermediul discipolului său, Mihail Psellos, Ioan l-a cunoscut în 1043 pe împăratul Constantin al IX-lea Monomahul (1043–1055), care l-a angajat ca retor al Curții. S-a implicat în redactarea novelelor date de același împărat (1047), în vederea organizării unei școli de drept, amestecându-se mult în politică; vezi Klaus-Peter Todt, „Mauropus, Johannes", în *BBKL*, 5 (1993), 1060–1063.

secular, ca în cazul Universității din Constantinopol sau al școlilor private, „filosofia noastră" (ἡ ἡμετέρα φιλοσοφία) sau „înțelepciunea dinăuntru" (ἔσω σοφία), adică ceea ce noi astăzi numim teologie, dar pe care bizantinii o numeau mai degrabă „filosofia adevărată"(ἡ ὄντως φιλοσοφία), era fără îndoială nu doar prezentă, ci chiar scop final al educației.[84] Omul bizantin era convins că lumea nu poate fi înțeleasă decât pornind în cunoaștere de la Dumnezeu, pentru că numai „cel ce vede pe Unul prin Unul se vede și pe sine, și pe toți, și pe toate"[85]. Nu a existat niciodată o tensiune între laicat și cler, între „puterea seculară" și „puterea spirituală", ci o armonie sau, potrivit ideologiei politice bizantine deopotrivă acceptată de Biserică și stat, o simfonie (συμφωνία)[86]. Este greu de înțeles acest etos al Bizanțului de către omul modern influențat, conștient sau nu, de concepția atotstăpânitoare a lui Hegel, conform căreia Evul Mediu este o epocă aflată sub tirania Bisericii. Cu tot idealismul ideologiei politice a lumii sale, omul bizantin a simțit mai degrabă o presiune din partea împăratului asupra clerului, asupra Bisericii decât invers, ceea ce i-a făcut pe unii dintre bizantinologii mai vechi să formuleze teza despre așa-numitul cezaropapism bizantin, adică despre un dictat total al împăratului asupra Bisericii, idee considerată astăzi nefondată. Evul Mediu bizantin nu seamănă prea mult cu Evul Mediu latin. Contrar opiniei lui Hegel, el este nu doar „o domnie a Fiului", ci și a „Spiritului" (*Geist*), pentru că acesta nu se află exclusiv în „posesia clerului"[87], având în vedere că „o întreagă serie de împărați bizantini

---

[84] Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, 5; H.M. Schmidinger, „Philosophie, christliche", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (HWPh), vol. 7, Basel, 1989, 886–898, aici 886/894; Gerhard Podskalsky, „Philosophie, B. Byzanz", în *Op. cit*, 623–626, aici 624/626; vezi Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină?...",19 și nn. 14–17.

[85] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice* (Filocalia/6), trad., introd. și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, 1997, 29; vezi și Carabă, „Se poate vorbi astăzi despre o filosofie bizantină?...", 18 și n. 11.

[86] Concepția îi aparține împăratului Iustinian și este exprimată de acesta în *Novela VI*. Ea a fost reiterată și în *Epanagoga* lui Vasile I Macedoneanul, dar acest cod de legi nu a intrat niciodată în vigoare.

[87] Vezi mai sus nota 34.

sunt și teologi reprezentativi, ca și un număr considerabil dintre miniștrii și oamenii lor de stat" (Hans-Georg Beck)[88], cum, de altfel, și mulți ierarhi sunt umaniști remarcabili. Nu cunoaștem în Bizanț vreo interdicție pusă laicilor de a se exprima în materie de credință sau de a scrie cărți de teologie. Nu puteau, în schimb, participa la sinoade, decretarea în materie de credință era și este dreptul ierarhilor. Dar atunci când un ierarh nu învăța în spiritul Ortodoxiei, se găseau laici care să-l tragă la răspundere, așa cum s-a întâmplat cu ereticul patriarh al Constantinopolului, Nestorie (428–431). În definitiv, nimeni nu are în Bizanț exclusivitate asupra Spiritului. Totodată, nu există instituția indexului și tocmai faptul că operele filosofice ale anticilor circulau nestingherite prin Constantinopol, unele dintre ele condamnate la un conciliu din 1210 la Paris, organizat cu binecuvântarea papei, a făcut imposibilă organizarea acolo a unei universități latine.[89] O singură dată, în 1082, Biserica bizantină a condamnat într-un sinod concepții filosofice preponderent platoniciene, diseminate de Ioan Italos, ceea ce a atras ulterior o reticență față de filosofia lui Platon, dar care nu a dus niciodată la dispariția interesului pentru marele atenian. Disputele filosofice din Bizanțul Paleologilor demonstrează fără echivoc faptul că, deși blamată, filosofia lui Platon a continuat, chiar și discret, să trezească interesul și preocuparea cărturarilor bizantini anteriori, fiind reafirmată de oameni de talia lui Teodor Metochites, Nichifor Gregoras, Gheorghe Filosoful sau Gheorghe Gemistos Plethon, fără teama de a fi condamnați de Biserică.

---

[88] Hans-Georg Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 1; traducerea după Vasile Adrian Carabă, „Nonconformism și acribie într-o viziune istoriografică mai puțin comodă: Hans-Georg Beck", studiu introd. la Hans-Georg Beck, *Istoria Bisericii Ortodoxe din Imperiul Bizantin*, trad. din lb. germană de V.A. Carabă, Nemira, București, 2012, 7–25, aici 18.

[89] Este vorba despre *Metafizica* și cele legate de filosofia naturală; vezi: Donald M. Nicol, „The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century", *SChH*, 5 (1969), 23–57, aici 30; Robert R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge University Press, 1959 și 1974, 181 și 412; C.N. Constantinides, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310)*, Nicosia, 1982, 32 și n. 5.

Condamnaţi au fost doar aceia ca, spre exemplu, Gregoras, pentru erezie, nu pentru opinie filosofică.

Prezenţa Antichităţii în cultura bizantină a cunoscut intensităţi diferite. Au existat perioade de declin cultural şi perioade de revigorare. O perioadă întunecată din istoria bizantină o reprezintă răstimpul dintre a doua jumătate a secolului al VII-lea până în prima parte a secolului al IX-lea. Această perioadă coincide în mare cu epoca iconoclastă. Izvoarele sunt puţine şi asupra multor lucruri bizantinologii nu pot face nimic mai mult decât supoziţii. Precaritatea istoriografică nu are legătură doar cu viaţa politică, socială sau bisericească, ci şi cu viaţa bizantină în ansamblu. Cu toate acestea, din puţinele informaţii nu transpare deloc că Antichitatea ar fi dispărut din spectrul vieţii culturale bizantine, dar ştim că prezenţa ei a fost mai degrabă discretă. Spre exemplu, în filosofie, nu cunoaştem niciun filosof propriu-zis. Cu toate acestea, ea este prezentă în opera unor teologi ca Sf. Maxim Mărturisitorul sau Sf. Ioan Damaschinul, care se folosesc în special de Aristotel pentru a combate teologic tezele cu substrat filosofic ale monoteliţilor sau monofiziţilor. Nici profesori de filosofie nu există în secolul al VII-lea, cel puţin dacă este să-l credem pe învăţatul armean Anania din Shirak (610–c.685), care a fost nevoit să meargă la Trapezunt, unde se mutase Universitatea din Constantinopol.[90] Teofan Mărturisitorul (c.752–c.818) îl face responsabil pe primul împărat iconoclast, Leon al III-lea Isaurul (717–741), de desfiinţarea şcolilor şi de dispariţia educaţiei evlavioase[91], deşi, oricât îşi va fi dorit, prea mult în acest sens nu a mai putut face. Această afirmaţie trebuie luată cu rezervă pentru că reorganizarea învăţământului de către Cezarul Bardas (†866) şi apariţia unei pleiade de intelectuali ca, spre exemplu, Leon Matematicianul (secolul al IX-lea), Fotie (c.820–c.886) sau discipolul acestuia, Areta din Cezareea (c.850–c.940), dar şi înflorirea studiilor clasice sub dinastia Macedoneană (867–1056), ea însăşi reprezentată în rândurile cărturarilor de împăraţii

---

[90] Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel...*, 16; Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e siècle*, Paris, 1971, 82–83.

[91] Teofan Mărturisitorul, Cronografia (PSB/serie nouă/7), 389.

Leon al VI-lea Filosoful sau Înțeleptul (886–912) și de fiul său, Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913–959), – perioadă cunoscută și ca δεύτερος ἑλληνισμός –, nu oferă dovezi suficiente pentru a trage concluzia că în epoca anterioară a avut loc o extincție a educației clasice, o dispariție a Antichității, și de a numi acest nou moment de efervescență culturală „Renaștere"[92]. Toate aceste nume nu ar fi putut apărea pur și simplu din neant. Chiar dacă învățământul public a avut de suferit, spiritul autodidact al bizantinilor este atotprezent în istoria bizantină, încât să nu permită cuiva să afirme că Homer, Platon sau Aristotel au încetat cândva să mai fie cunoscuți sau studiați. Aceeași logică se aplică și pentru celelalte două așa-zise *Renașteri* bizantine: în perioada Comnenilor (1081–1185) și a Paleologilor (1258/61–1453). Oricare va fi fost avântul spiritual în perioada împăraților Comneni, Mihail Psellos sau Ioan Itallos (sec. XI) din perioada anterioară sunt suficient de menționat pentru a înțelege că nici această nouă epocă nu vine după un vid cultural, o moarte a spiritului. Totodată, activitatea didactică a lui Nichifor Blemmydes (1197–1272) în perioada exilului politic al Imperiului Bizantin la Niceea (1204–1261), precum și preocuparea pentru cultură a unor împărați din această perioadă, ca Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222–1254) sau Teodor al II-lea Laskaris (1254–1258), sunt dovezi convingătoare că nici acum nu s-a ajuns la dispariția educației bazate pe

---

[92] Paul Speck este unul dintre adepții teoriei existenței Renașterii în Bizanț, probabil exponentul principal al acesteia. Vezi: Paul Speck: „Versuch einer Charakterisierung der sog. makedonischen Renaissance", în Rudolf Walter Zeitler (et. al.), *Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance).* Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenu à Upsal 20–22 avril 1979, Uppsala, 1981, 237–242; „Ikonoklasmus und die Anfänge der makedonischen Renaissance", *Poikila byzantina*, 4 (1984), 175–210; „The origins of the Byzantine renaissance", în Paul Speck & Sarolta A. Takács, *Understanding Byzantium: studies in Byzantine historical sources*, Aldershot [et al.], 2003, 143–162; „Further reflections and inquiries on the origins of the Byzantine renaissance with a supplement: the Trier Ivory and other uncertainties", în *Ibidem*, 179–204; „Die byzantinische Renaissance und ihre Bedeutung für byzantinische Literatur", în Rosa Maria, Piccione & Matthias Perkams, *Selecta colligere*. 1: Akten des Kolloquiums „Sammeln, Neuordnen, Neues Schaffen; Methoden der Überlieferung von Texten in der Spätantike und in Byzanz" (Jena, 21–23 November 2002), Alessandria, 2003, 17–34.

modelele Antichității, încât epoca Paleologilor să fie pe drept numită „ultima Renaștere bizantină" (Steven Runciman).[93]

Paradoxal, nici aceste momente de presupusă „Renaștere" nu au dus la o transformare profundă a culturii, așa cum s-a întâmplat în Italia, căci, „treptat, Bizanțul s-a imunizat la binefăcătorul medicament al Antichității"[94]. Tocmai lipsa Antichității din lumea apuseană a făcut ca, odată redescoperită, sămânța ei să dea rod bogat. Mimetismul limbii arhaice practicat pe scară largă în Bizanț, dublat de fidelitatea necondiționată față de tradiția antică în virtutea ideii că Adevărul este demonstrat în primul rând de vechimea sa au făcut ca sămânța Antichității să nu facă roadă nouă. Antichitatea nu a fost niciodată un ideal, „un paradis pierdut", ci o prezență constantă. Lumea bizantină trăiește într-un paradoxal „prezent al trecutului". Nu are inițiativa de a crea ceva nou, căci noutatea nu este de bun augur, este împotriva tradiției. Trecutul este idealizat, prezentul este considerat decadent, iar ca viitorul să promită, imperativă este întoarcerea la trecut, posibilă doar printr-o imitare a acestuia cât mai fidelă, printr-o păstrare cu sfințenie a tradiției. Bizanțul este fidel tradiției și în sensul că Adevărul a fost descoperit o dată pentru totdeauna. Orice abatere de la tradiție înseamnă o abatere de la Adevăr. De aceea, nu găsim „nimic principial nou, nicio renaștere a spiritului"[95], ci doar accente, tendințe. Concepția aceasta nu este predilect bizantină, ea este specifică lumii grecești in corpore, dacă ne gândim numai la spiritul școlilor filosofice antice, unde activitatea principală a fiecăreia este comentarea doctrinei statuate de părintele fondator și nu căutarea de noi înțelesuri ale Adevărului primit. Cazul lui Aristotel, a omului care și-a permis să meargă pe un drum propriu, abandonându-l pe cel al Academiei, înființând propria școală, este cunoscut ca una dintre rarele excepții. Firește, în Bizanț, Adevărul este Dumnezeu și, cum Dumnezeu este imuabil, nimic nou nu se poate afla despre El în afara Revelației pe

---

[93] În acest sens, elocvent este studiul lui August Heisenberg, „Das Problem der Renaissance in Byzanz", *Historische Zeitschrift*, 133/3 (1926), 393–412.

[94] Karl Krumbacher, „Karl Neumann, Byzantinische Kultur und Renaissance kultur", *Byzantinische Zeitschrift*, 13 (1904), 275–276, aici 276.

[95] Heisenberg, „Das Problem der Renaissance in Byzanz", 399.

care doar Biserica o păstrează nealterată în învățătura ei. Orice abatere de la normă duce la erezie, iar în lumea bizantină ereziile au escaladat de cele mai multe ori simpla confruntare de idei.

Totodată, reticența față de elementul alogen, inclusiv față de cel cultural, care se putea insinua doar prin intermediul limbii grecești, căci o pasiune pentru limbile străine rar s-a întâlnit în Bizanț, a văduvit această sămânță a Antichității de un îngrășământ esențial.[96] Urmare acelei *superbia graecorum*, despre care am vorbit, bizantinii împărțiseră lumea în două: ei și restul. Nimeni dintre străini nu era demn să fie luat în serios chiar și atunci când nu mai era de mult barbarul despre care se credea. Istoria le-a dovedit bizantinilor că în acest sens s-au înșelat. Nimeni nu a înțeles asta mai mult decât emigrația bizantină din Italia Renașterii. Interesant este faptul că un împărat a anticipat momentul în care lumea se va schimba total, bulversându-le bizantinilor convingerile cvasisacrosancte. „Preconizez că", spunea Teodor al II-lea Laskaris, „filosofia ne va părăsi [...] și se va duce la barbari și le va aduce glorie (καὶ δοξάσαι αὐτούς)", căci e firesc să „plece de la cei care au persecutat-o (διώξαντας)". Din păcate, „ne va dușmăni și va lupta împotriva noastră [...], care odinioară ne lăudam cu știința noastră (θεώρημα)"[97].

Pe de altă parte, situația politică tensionată prin care a trecut Imperiul Bizantin de la început până la sfârșit din cauza amenințărilor externe constante – obligat să deschidă fronturi la toate granițele sale, iar uneori simultan în mai multe locuri –, cu repercusiuni economice grave, a dus suplimentar la recolta săracă despre care vorbim.[98] Niciodată Bizanțul nu s-a revoltat împotriva trecutului, nu l-a pus sub semnul întrebării, nu a crezut că este necesar să se reformeze, iar atunci când cineva a încercat să conceapă o reformă politico-religioasă a făcut-o de o manieră atât de radicală, încât nici măcar cei mai apropiați adepți ai săi nu au îndrăznit să o aducă în discuție, darămite să o pună în operă!

---

[96] Krumbacher, „Karl Neumann...", 276.

[97] Theod. Lascaris, Ep. 5 (Ad Nicephorum Blemmidam), în *Epistulae CCXVII*, ed. N. Festa, Florența, 1898, 8; vezi Franz Tinnefeld, „Das Niveau der abendländischen Wissenschaft aus der Sicht gebildeter Byzantiner im 13 und 14 Jh.", *Byzantinische Forschungen*, 6 (1979), 241–280, aici 253.

[98] Krumbacher, „Karl Neumann...", 276.

Este vorba despre noua societate gândită de Gheorghe Ghemistos Plethon, în care singurul element care se mai păstra din vechea „orânduire" era monarhia, iar restul trebuia reformat din temelii pe principiile vechii Elade, și nu în ultimul rând pe bazele religiei grecilor.

Influențe bizantine asupra Renașterii italiene

Nimeni nu contestă astăzi că Renașterea este o mișcare culturală pornită din sânul lumii italiene care redescoperă, într-o primă fază, Antichitatea latină și mai apoi se îndrăgostește iremediabil de cea greacă. Ideea că Bizanțul ar fi cauzat de facto această Renaștere prin mulțimea refugiaților săi în Italia după cucerirea Constantinopolului de către turci, în 1453, mai este acceptată astăzi doar de „savanți fără reputație" (D.J. Geanakoplos)[99]. Dar fără cultura bizantină, atât cât a fost ea de prolifică, fără acest „Bizanț decadent, Renașterea italiană s-ar fi oprit la jumătatea drumului" (H.-G. Beck)[100]. E greu să-l contrazici pe Beck atunci când istoria îți oferă nenumărate dovezi în sensul celor spuse de el. De aceea, o prezentare și a acestui aspect al culturii bizantine ca sursă esențială pentru Renașterea italiană în (re)descoperirea vechii Elade se impune de la sine. Având în vedere că o expunere detaliată a acestei chestiuni este imposibilă aici, ne vom mărgini doar la câteva exemple considerate de noi foarte relevante.[101]

Oricâtă pasiune ar avea cineva pentru o altă cultură, nu va putea niciodată depăși nivelul de simplu admirator al ei fără cunoașterea limbii în care aceasta s-a exprimat sau se exprimă. Tocmai acest nivel s-a dorit depășit în Renaștere. Primii pași spre revigorarea limbii grecești

---

[99] Deno J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*. Studies in Ecclesiastical and Cultural History, Oxford, 1966, 112.

[100] Hans-Georg Beck, *Mileniul bizantin*, trad. din lb. germană Lidia Rus, prefață la ediția în lb. română Remus Rus, Nemira, București, 2015, 18.

[101] Un studiu detaliat despre „substratul" bizantin al Renașterii este cel al lui Kenneth M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 100/1 (1956), 1–76.

în Occident au fost făcuți în perioada prerenascentistă, datând din secolul al XII-lea, odată cu reapariția primelor traduceri în limba latină ale lui Aristotel. Cu toate acestea, nu s-a născut atunci o școală de filologie greacă atât de puternică încât oameni de talia lui Toma din Aquino să poată învăța limba Stagiritului, abandonând traducerile imprecise existente. Nici la un secol mai târziu greaca nu a devenit o limbă ușor de însușit de un cărturar apusean. Petrarca, așa cum am amintit în prima parte a studiului, a fost nevoit să se mulțumească doar cu statutul de admirator al culturii grecești, în ciuda faptului că se avântase în studiul limbii lui Platon, ghidat de renumitul „ereziarh" italo-bizantin, Varlaam de Calabria († 1350).[102] Câtă greacă a învățat Petrarca, tot atâta a învățat și prietenul său, Boccaccio (1313–1375), de la discipolul lui Varlaam, Leònzio Pilato (sec. XIV).[103] Ne putem închipui cât de eficientă va fi fost metoda lui Varlaam transmisă ucenicului său!

Traducătorul lui Toma, Dimitrie Kydones, nu a reușit sau poate nici nu a avut intenția să deschidă o școală de limbă greacă în Apus, în timpul deselor sale călătorii acolo. A reușit, în schimb, să creeze o școală de limbă latină în Bizanț, care i-a dat pe cei mai renumiți cărturari bizantini de la cumpăna dintre secolele al XIV-lea și al XV-lea. Din această școală a ieșit Manuel Chrysoloras (c.1350–1415), omul care a (re)adus cu adevărat greaca în Apus. La invitația lui Coluccio Salutati (1331–1406), discipolul lui Petrarca, a deschis în 1396 sau 1397 o catedră de limbă greacă la nou-înființata universitate din Florența[104], iar în sprijinul studenților săi a întocmit o gramatică, prima de acest fel în Occident, destinată și traducătorului latin.[105] Dar el nu a predat doar la Florența, ci și la Padova și Veneția, răspândind în tot Nordul Italiei sămânța limbii grecești. După retragerea la Constantinopol, a fost căutat de

---

[102] Vezi mai sus nota 17.

[103] Jean Verpeaux, „Byzance et l'Humanisme (Position du probléme)", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3 (1952), 25–38, aici 28.

[104] Hartmut Wulfram, „Ein Heilsbringer aus dem Osten. Manuel Chrysoloras und seine Entindividualisierung im italienischen Frühhumanismus", în Foteini Kolovou (ed.), *Byzanzrezeption in Europa. Spurensuche über das Mittelalter und die Renaissance bis in die Gegenwart*, Berlin, 2012, 89–116, aici 89–90.

[105] Georgi Kapriev, *Philosophie in Byzanz*, Würzburg, 2005, 315.

mulţi tineri apuseni dornici să înveţe greacă, continuându-şi astfel activitatea de dascăl. Dacă ne gândim că între discipolii săi s-au numărat Niccolò Niccoli (1364–1437), Leonardo Bruni (c.1370–1444), Poggio Bracciolini (1380–1459), Francesco Filelfo (1398–1481), Guarino Veronese (1374–1460)[106] şi mulţi alţii mai puţin renumiţi, atunci cu siguranţă putem afirma că filologia greacă începe în Apus cu el. Se ştie că, spre exemplu, marea (re)descoperire a Renaşterii a fost filosofia lui Platon. Imboldul l-a dat Manuel şi s-a concretizat prin traducerile în limba latină, făcute de Leonardo Bruni, ale dialogurilor *Phaidon*, *Gorgias*, *Criton*, *Apologia*, *Phaidros* sau *Epistolele*[107], dar şi a *Republicii*, traducere începută de prietenul său, Uberto Decembrio (1350–1427), şi terminată de fiul acestuia, Candido (1392–1477). Chiar şi Aristotel a reintrat în planul de interes al Renaşterii prin intermediul şcolii lui Manuel. Cei desemnaţi să-l retraducă pe Stagirit au fost Roberto de' Rossi[108] şi Leonardo Bruni care, în plus, i-a scris în 1429 şi *Viaţa*[109].

Deşi organizat cu scopul de a uni Bisericile Apusului şi Răsăritului, Conciliul de la Ferrara-Florenţa (1438/39) a fost mai fructuos în plan cultural decât în cel teologic. A oferit posibilitatea întâlnirii unor mari spirite. Din delegaţia bizantină au fost remarcaţi de mediile intelectuale ferraro-florentine în special arhiepiscopul Efesului, Marcu Eugenicul (c.1391–1444), cel al Niceei, Bessarion (1403–1472), şi laicii Gheorghe Gemistos Plethon (c.1355–1452), Gheorghe Amiroutzes (1400–1470) şi Gheorghe Scholarios (c.1402–1472), toţi trei reprezentând cele mai renumite şcoli bizantine: din Mistra, Trapezunt şi Constantinopol. Aceştia, în dese rânduri, la ospeţele organizate de latini nu de puţine ori în cinstea lor, erau antrenaţi în discuţii filosofice, descoperindu-le apusenilor acele

---

[106] Despre şcoala lui Chrysoloras, vezi încă actuala monografie a renumitului savant italian Giuseppe Cammelli, *Manuele Crisolora*, Florenţa, 1941.

[107] James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, vol. 1, 66.

[108] C.M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes*, Oxford, 1986, 152.

[109] Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 56, 58, 63, 65.

părți ale filosofiei rămase pentru ei ascunse.[110] Dintre aceștia, doi au fost de departe punctul de atracție al latinilor: Bessarion și Plethon. Gheorghe Gemistos, care cu această ocazie primește și supranumele de Plethon, cognomen care aduce foarte bine cu numele lui Platon, s-a remarcat ca un adevărat misionar al filosofului atenian. Pur și simplu a fermecat auditoriul cu prelegerile despre Platon, un „philosophus absconditus" până de curând în Apus, încât Cosimo de Medici, ilustrul său audient florentin, s-a hotărât, sub influența lui Plethon, să înființeze o Academie după modelul celei ateniene, așa cum mărturisește primul ei conducător, Marsilio Ficino[111], pe care astăzi o cunoaștem ca Academia Platonică din Florența. Aceasta a iradiat asupra Occidentului filosofia lui Platon, dar și a unor neoplatonicieni precum Plotin și Proclus, atât prin traducerea integrală sau parțială a operei lor, cât și prin comentarii foarte bine elaborate.

Reaprinderea pe pământ italian de către Gheorghe de Trapezunt (1396–1372) a vechii dispute bizantine în jurul lui Platon și Aristotel a făcut din cardinalul Bessarion exponentul principal al filosofiei lui Platon din cercul emigrației bizantine italiene și apologetul tezei că între cei doi corifei nu există dizarmonie. Disputa grecilor nu l-a putut lăsa indiferent pe Marsilio Ficino, chiar dacă implicarea sa de partea apărătorului lui Platon a fost destul de prudentă. Mulți latini s-au implicat în ea, toți intelectuali de marcă, toți pasionați de Antichitatea greacă și toți figuri ilustre ale politicii și culturii din Quattrocento, fiind în dezacord cu calomniatorul lui Platon, Trapezuntius, ceea ce i-a adus lui Bessarion o victorie răsunătoare.[112] Faptul că această dispută filosofică s-a întins

---

[110] Izvorul principal, în care sunt surprinse și aceste discuții filosofice, sunt *Memoriile* lui Silvestru Siropoulos; vezi Vitalien Laurent, *Les Mémoires du grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438–1439)*, Paris, 1971.

[111] Woodhouse, *George Gemistos Plethon...*, 157.

[112] Încă normativă pentru viața și opera lui Bessarion e lucrarea lui Ludwig Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*, 3 vols., Darstellung, Funde und Forschung, Paderborn, 1923–1942, reprint Paderborn, 1967. Din păcate, prezentarea unei bibliografii minimale în legătură cu cardinalul Bessarion ar ocupa destul de mult spațiu.

apoi și asupra Franței, stingându-se acolo, în cele din urmă, la mijlocul secolului al XVI-lea, are probabil legătură și cu sprijinul oferit cardinalului de către rectorul Universității din Paris, Guillaume Fichet (1433–c.1480), sau de profesorul de teologie de la Louvain, Henricus van Zomeren (1418–1472).[113] Nu am greși dacă am afirma că primele dispute filosofice în lumea apuseană din zorii modernității au rădăcini adânci în certurile neîncheiate în Bizanț, ceea ce face ca receptarea sistemelor filosofice ale lui Platon și Aristotel în perioada Renașterii să poarte o marcă italo-bizantină. Pe bună dreptate afirmă Hegel că ilustra emigrație bizantină din Italia „i-a făcut cunoștință Apusului cu operele anticilor, ale lui Platon [sau] Aristotel", retrezind, astfel, „vechile filosofii, chiar dacă fuseseră amestecate cu exagerat de mulți fermenți sălbatici"[114]. Din această emigrație mai pot fi menționați Teodor din Gaza (1400–1475) sau Ioan Argyropoulos (c.1415–1487), vestiți în Italia, la Florența și Roma, ca făuritori de școală și interpreți competenți ai filosofiei lui Aristotel, participanți și ei la disputa în cauză.

Având vechi legături cu Constantinopolul, unele nu foarte fericite pentru Imperiu, dacă ne gândim doar la Cruciada a IV-a, dar atrăgând un număr impresionant de emigranți bizantini, Veneția a devenit în epoca Renașterii, așa cum spunea același cardinal Bessarion, „aproape un al doilea Bizanț" (*quasi alterum Byzantium*)[115]. În ultima parte a secolului al XV-lea colonia grecească, „situată efectiv în inima Veneției", număra aproximativ 5 000 de oameni, iar la sfârșitul secolului următor, în jur de 15 000. De aceea, grecii venețieni au avut un rol covârșitor la răspândirea culturii antice în toată Europa – să ne gândim numai la Zaharia Kallierges (1473–c.1524), pionierul tipăriturilor grecești din Roma, și la editorul Bibliei poliglote, Dimitrie Ducas (sec. XV/XVI), ajuns profesor de greacă

---

[113] John Monfasani, *George of Trebizond. A biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill, 1976, 227; pentru disputa filosofică franceză vezi Walter Mönch, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte (1450–1550)*, Berlin, 1936.

[114] Hegel, *Geschichte der Philosophie III.* (Werke 20), 12–13.

[115] H. Omont, „Inventaire de manuscrits grecs et latins donnes à Saint-Marc de Venise (1468)", *Revue des bibliothèques*, 4 (1894), 129–187, aici 139; apud Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West...*, 115.

la Universitatea din Alcalá[116] –, făcând din oraşul lor din exil „centrul de studii greceşti al Europei", surclasând astfel Florenţa, unde începuse totul.[117] Cel mai important dintre grecii veneţieni rămâne cardinalul Bessarion, care s-a retras în serenissima Republică în ultima parte a vieţii sale. Bessarion a fost obsedat de salvarea Bizanţului şi, în acest sens, pe lângă îndemnurile făcute papei sau dogelui veneţian de a organiza o cruciadă antiotomană, a adunat pe cheltuială proprie manuscrise greceşti, al căror număr este estimat astăzi la aproximativ 500, pe care, mai târziu, le-a donat oraşului, înfiinţând în acest fel fondul de carte greacă din Biblioteca Marciana. Multe cărţi tipărite de celebrul Aldus Manutius provin din colecţia lui Bessarion.[118] Unul dintre colaboratorii valoroşi ai lui Manutius a fost Marcus Musurus (1470–1517) care, după o perioadă prolifică de tipograf, a ajuns în 1503 profesor de greacă la Universitatea din Padova, iar în 1512 la Veneţia. Este considerat unul dintre marii profesori de greacă ai Occidentului, pe care Erasmus din Rotterdam, profund impresionat de cursurile sale, îl considera greu de înlocuit.[119]

Toţi aceştia şi mulţi alţii au văzut în Occident nu doar propria salvare, ci şi salvarea elenităţii înseşi care, puţin câte puţin, se transformase dintr-o identitate culturală cu adânci rădăcini antice într-o concretă identitate etnică. În locul vechiului „romaios" (re)apăru (neo)elinul, mândru şi conştient de sine ca unic martor al Antichităţii în faţa Italiei renăscânde, singura capabilă să-i înţeleagă rădăcinile. Această străduinţă de a deschide noua lume către uitata Antichitate nu renunţa la mai vechea convingere a superiorităţii Atenei faţă de Roma, în care, acum, omul post-bizantin îşi punea toată încredea. Cu siguranţă că mulţi dintre cărturarii italieni

---

[116] Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West...*, 126; Idem, *Greek Scholars in Venice, Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1962, 201–222; 223–255.

[117] Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West...*, 122 şi 124.

[118] Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West...*, 115–116.

[119] Este vorba despre Epp. 803, 805, 868; vezi Thomas B. Deutscher, „Marcus Musurus of Iraklion", în Peter G. Bietenholz & Thomas B. Deutscher (eds.), *Contemporaries of Erasmus. A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, vol. 2, Toronto / Buffalo / London, 1986, 472–473.

vor fi fost de acord cu infatuatele şi totuşi tristele cuvinte ale lui Mihail Apostolios (c.1420–c.1474/86) şi nici nu-şi vor fi disimulat compătimirea faţă de un popor îngenuncheat, dar capabil şi dornic să se ridice, căruia nu-i mai rămăsese nimic altceva decât gloriosul trecut al înaintaşilor: „Care dintre [vest-]europeni este mai înţelept decât Socrate, Timaios şi Pitagora? Care dintre apuseni este egal cu Platon, Aristotel şi Zenon [sau cu] Herodot, Tucidide şi Xenofon? Cine poate rivaliza cu Antifon, Hyperides şi Demostene? Cine se poate compara în poezie cu Orfeu, Homer şi Stesichoros? [Dar] cu Plotin, Proclos şi Porfir? [Cine] cu Arie, Origen şi Eusebiu, oameni care au rupt cămaşa lui Hristos? Cine poate să se compare cu Chiril, Grigorie şi Vasile? Şi cine este în gramatică egal cu Herodian, Apollonios şi Tryphon sau măcar pe aproape? Nu înţelegi [tu, apuseanule], că doar Atena din toată Grecia a dat mai mulţi filosofi decât întreaga Italie? Voi, italienii de astăzi, sunteţi cei dintâi dintre italieni. Spun că voi sunteţi primii şi că noi suntem cei rămaşi, pentru că într-un ciclu al civilizaţiei, care are un început, un mijloc şi un sfârşit, noi suntem în faza finală a culturii noastre, în timp ce voi în prima. Noi suntem înrobiţi, pe când voi sunteţi liberi. [...] Stârpească-l Dumnezeu pe cel care i-a permis [turcului] să ajungă aşa puternic, îndestulat cu sângele nostru!"[120].

Nimeni nu mai poate nega că trecutul – a se înţelege în primul rând Antichitatea greacă, dar şi romană – a jucat pentru bizantin un rol total în conturarea identităţii proprii, dar şi în păstrarea ei în cele mai dificile clipe ale existenţei sale. Chiar şi în ceasul cel de pe urmă, acest trecut părea să îi ofere şansa unui nou început, unui viitor. Tot în el îşi punea speranţa. Cât de mult a fost dispus bizantinul pentru o *Renaştere* după modelul celei italiene, răspunsul este, cred, de la sine înţeles.

VASILE ADRIAN CARABĂ

---

[120] Traducere după Deno J. Geanakoplos, „A Byzantine Looks at the Renaissance: The Attitude of Michael Apostolis toward the Rise of Italy to Cultural Eminence", *GRBS*, 1 (1958), 158–162, aici 160–161.

PREFAȚĂ

Prezentul volum este alcătuit din patru prelegeri ținute la Queen's University din Belfast, sub egida Trustului Wiles. Ele văd lumina tiparului așa cum au fost rostite, cu micile adaptări și reformulări necesare atunci când cuvântul rostit este preschimbat în cuvânt scris. Una dintre caracteristicile Conferințelor Wiles este aceea că participanții interesați de subiect sunt invitați nu numai să ia parte la prelegeri, ci și să critice fără întârziere spusele vorbitorului. Am profitat de această experiență salutară pentru a aduce textului câteva îmbunătățiri suplimentare.

Natura studiului face imposibilă o abordare de o originalitate frapantă. Scopul meu a fost acela de a încerca să corelez și să ofer o imagine comparativă mai clară despre realizările intelectuale din ultimele două secole de existență a Imperiului Bizantin, atunci când Statul se prăbușea, dar învățătura strălucea mai puternic ca niciodată. Am recurs la o singură, dar importantă omisiune. Includerea unei discuții demne de luat în seamă cu privire la artă, cea mai uimitoare înfăptuire a perioadei, ar fi ocupat prea mult timp și spațiu. Realizările învățaților bizantini ne par astăzi mai puțin atrăgătoare decât cele ale artiștilor bizantini. Dar învățătura trebuie judecată după standardele epocii sale, nu după gusturile generațiilor ulterioare.

Trebuie să mărturisesc că nu am citit în întregime operele despre care scriu. Ar reprezenta o activitate de-o viață, mai ales considerând că multe dintre ele sunt încă nepublicate, cu greu accesibile și nu ușor lizibile.

În cunoașterea lor am depins de râvna celor care le-au studiat. Deși am încercat să arunc măcar o privire asupra lucrărilor tipărite aflate la îndemână, sunt nevoit să recunosc că nu am avut la dispoziție nici timpul și nici entuziasmul necesare pentru a mă cufunda în nenumăratele comentarii ale operelor antice de care bizantinii erau atât de mândri și al căror stil se remarcă în cea mai mare parte prin prolixitate și pedanterie. Există într-adevăr autori ale căror lucrări pot fi citite cu plăcere, cum ar fi Cabasila și Dimitrie Kydones, dar ei sunt în minoritate.

Nevrând ca textul să fie micșorat din cauza notelor de subsol, le-am menținut pe cele din urmă pe cât de scurte a fost posibil. În particular, în cazul diferitelor personalități, am evitat lungile detalii bibliografice, preferând să menționez literatura secundară în care informația poate fi lesne întâlnită. Ele reprezintă un semn al îndatoririi pe care o am față de această literatură. În transliterarea numelor grecești m-am ținut de vechiul și tradiționalul sistem latin, cu excepția situațiilor în care numele este mai bine cunoscut într-o altă formă.

Doresc să-mi exprim mulțumirile doamnei Janet P. Boyd, generozității căreia Conferințele Wiles îi datorează existența; rectorului Queen's University și doamnei Vick, profesorului Michael Roberts și altor prieteni din Belfast care mi-au oferit ospitalitatea și asistența. Și îmi face o deosebită plăcere că publicarea Conferințelor Wiles este acordată Cambridge University Press, față de al cărei ajutor prietenesc sunt de mult recunoscător.

Elshieshields, Dumfriesshire, 1969

STEVEN RUNCIMAN

I

DECLINUL IMPERIULUI ŞI REDEŞTEPTAREA ELINICĂ

Dacă noţiunea de decadenţă are o semnificaţie, atunci puţine sunt formele statale care să merite mai mult a fi numite decadente decât Imperiul Creştin de Răsărit de-a lungul ultimelor sale două secole de existenţă. A fost perioada în care o administraţie în dezagregare, condusă de un guvern inept şi obtuz cu centrul într-un oraş a cărui populaţie se diminua cu repeziciune, a încercat în zadar să pună stavilă sărăciei crescânde şi pierderilor constante de teritoriu. Ambiţiile iresponsabile ale cârmuitorilor au iscat războaie civile cu efecte dezastruoase. Declinul militar şi economic a fost rapid. Însuşi Împăratul era mai sărac şi mai slab decât majoritatea principilor ale căror domenii îl înconjurau, având să devină în curând vasalul unui stăpân necredincios. Istoria politică a Bizanţului aflat sub dinastia Paleologilor se prezintă ca un şir de nesăbuinţe şi nenorociri, în cele din urmă lovitura de graţie din 1453 venind aproape ca o izbăvire.

Dar a fost cu adevărat o perioadă de decadenţă? În contrast ciudat cu declinul politic, viaţa intelectuală a Bizanţului nu a strălucit niciodată mai puternic ca în aceste două triste veacuri. În sfera artei, epoca timpurie a paleologilor a fost de o importanţă

fără egal. Iar dacă producţia artistică a început să şovăie şi să devină mai neizbutită pe măsură ce timpul s-a scurs, motivul l-a reprezentat nu lipsa inspiraţiei, ci a resurselor materiale. A fost era filosofilor entuziaşti şi erudiţi, culminând în anii ei de pe urmă cu cel mai original dintre gânditorii bizantini, Gheorghe Gemistos Plethon. Generaţia anterioară dăduse cel mai mare exeget mistic al Bisericii Răsăritene, Grigorie Palama. Au existat o seamă de oameni de ştiinţă iscusiţi, ale căror descoperiri nu şi-au putut afla expresia practică din cauza sărăciei Statului. În nicio altă epocă societatea bizantină nu a mai fost atât de educată şi de adânc preocupată de problemele intelectuale şi spirituale.

Contrastul nu este uşor de explicat. Poate că ar trebui să îl privim dintr-o perspectivă opusă. Intelectualii sunt rareori buni administratori. Dacă nu ar fi fost atâţia care să ocupe poziţii înalte, poate că guvernul ar fi fost mai competent. Poate că supuşii învăţatului împărat Andronic îşi doreau un cârmuitor mai puţin preocupat cu dăruire de cultură, aşa cum a fost marele Vasile al II-lea. Un funcţionar de stat ales pentru înalta sa educaţie nu este întotdeauna cel mai eficace. A dezbate cu patimă doctrina energiilor divine atunci când duşmanul le suflă în ceafă, iar ciuma devastează oraşele arată un simţ al priorităţilor vrednic de admirat în sensul religiosului autentic, dar nepotrivit eficienţei practice. Oare puternica devoţiune care a inspirat întotdeauna interesul bizantin pentru filosofie şi teologie crescuse excesiv? Sau a fost un cerc vicios? Cu cât bizantinii s-au concentrat mai mult asupra intelectului şi spiritului, cu atât au fost mai puţin în stare să facă faţă provocărilor lumii exterioare: iar eşecul lor de a răspunde adecvat i-a făcut, în amurgul care sporea, să se dedice din ce în ce mai mult celor importante pentru viaţa de apoi.

Este cu neputinţă să-l înţelegem pe bizantin fără să-i amintim evlavia. Fiecare credea cu tărie că lumea aceasta nu este decât preludiul uneia mai bune, la care se va face părtaş rămânând neclintit în Credinţă. El nu a era străin de această lume. În acţiunile sale personale se arăta plin de un simţ practic dezvoltat, nu întotdeauna şi moral, iar în comportamentul său politic era adeseori foarte

viclean. Diplomația bizantină a arătat până la capăt o apreciere cinică a slăbiciunilor omenești ale oamenilor de stat și națiunilor străine. Dar în relațiile sale lumești căuta rezultate imediate. Viziunea sa pe termen mai lung era dominată de pietate, care putea lesne conduce la defetism și chiar apatie atunci când lucrurile mergeau prost. Nenorocirile căzute asupra Imperiului erau privite ca pedeapsă divină pentru păcatele cetățenilor, fiind prin urmare inevitabile și îndreptățite. Credința aceasta nu i-a împiedicat pe bizantini să stăruiască în păcat. În special principii și bogătașii nu au încetat niciodată să-și urmărească ambițiile prin intrigă sau chiar răzvrătire pe față, atitudine care în orice altă societate ar fi fost catalogată ca trădare.

Succesiunea deprimantă a evenimentelor politice ne sugerează cu siguranță că păcatul abunda. Este o modă printre istoricii din ziua de azi ai Bizanțului să minimalizeze consecințele ocupării Constantinopolului de către latini, în 1204.[1] Soarta Imperiului ar fi fost pecetluită mai devreme, la Manzikert și în urma invaziilor turcești, prin pierderea regiunilor din Anatolia, de o importanță vitală din punct de vedere economic și demografic. Este posibil să fie adevărat. Ba chiar putem merge mai departe și trasa declinul până la ineficienta politică economică și socială a administrației de la mijlocul secolului al XI-lea. Dar căutarea unor cauze mai timpurii nu diminuează consecințele teribile, atât politic, cât și moral, pe care evenimentele din 1204 le-au avut pentru Bizanț. Noua Romă, Orașul Imperial, reședința împăraților și centrul cârmuirii, căzuse în mâinile apusenilor detestați și disprețuiți. Nu numai că întreaga organizare materială a Imperiului a fost ruinată, dar umilința a fost una amară și de neuitat. Sfânta putere imperială apucase calea exilului, unde era divizată, cu pretendenți în Niceea, Epir și Trapezunt. Și, chiar dacă împărații niceeni au eliminat rivalitatea celor din Epir, Trapezuntul a rămas o entitate separată supraviețuind până și Constantinopolului, cu care s-a

[1] Vezi Introducerea la *Cambridge Medieval History*, vol. IV, partea I (ediția nouă, 1966), p. x.

aflat întotdeauna într-o relaţie echivocă. Când niceenii au eliberat Constantinopolul, restabilind Imperiul în capitala sa cuvenită, nu mai era acelaşi imperiu. Nu mai era reprezentantul Răsăritului Creştin, ci doar unul dintre statele din Levant, majoritatea celorlalte fiind semnificativ mai puternice material. Rangul imperial şi-a menţinut în continuare un curios prestigiu mistic. Monarhii din Balcani erau dornici să-şi aibă propriile titluri recunoscute de Împărat, importanţa sa fiind susţinută de cea a marii Cetăţi şi a marii Biserici, cu patriarhatul său istoric. Însă până şi prestigiul imperial pălea. Pe la 1395, patriarhul Antonie al Constantinopolului a fost nevoit să-i scrie marelui cneaz Vasile I al Rusiei pentru a-i reaminti că, deşi Imperiul ajunsese la o tragică strâmtoare, împăratul era încă Sfântul Împărat, capul Comunităţii Ortodoxe.[2] Vechea concepţie a Imperiului Creştin devenea un mit.

Totuşi, şocul dezastrului de la 1204 a părut să imprime o nouă forţă vitalităţii intelectuale a bizantinilor. Este interesant, chiar dacă inutil, să speculăm ce s-ar fi putut întâmpla dacă Imperiul Latin al Romaniei ar fi dat împăraţi de calibrul lui Henric de Flandra, oameni care au încercat sincer să împace şi să asimileze supuşii lor ortodocşi, ori dacă Henric însuşi ar fi avut o viaţă mai lungă sau dacă Biserica Romană ar fi arătat o mai mare flexibilitate şi simpatie în relaţiile cu grecii. Poate că atunci majoritatea grecilor ar fi acceptat noua ordine, şi o sinteză greco-latină s-ar fi dezvoltat. Dar, aşa cum a fost să fie, elementele mai pline de vitalitate ale lumii intelectuale greceşti s-au refugiat în exil, câţiva s-au retras în izolarea mănăstirilor, iar restul s-au îndreptat către unul sau altul dintre statele greceşti succesorale, grupându-se în cele din urmă în jurul Curţii de la Niceea, care părea să ofere cele mai justificate pretenţii de legitimitate şi cele mai mari speranţe pentru viitor.

Susţinut de cele mai luminate minţi ale vremii, Imperiul Niceean părea să arate că bizantinii îşi recăpătau atât îndemânarea practică de a guverna, cât şi optimismul. El era bine administrat, cu simţul

---

[2] F. Miklosich şi L. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi* (6 vols., Viena, 1860–1890), II, pp. 188–192.

realității și sănătoasă cumpătare. Unde altundeva se mai putea găsi un împărat care să facă destui bani din creșterea păsărilor de curte ca să-i cumpere împărătesei sale o nouă coroană? Diplomații niceeni manifestau tradiționala iscusință bizantină de a profita de rivalitățile și certurile dintre dușmani, profitând de slăbiciunea temporară a turcilor, ai căror ochi erau nevoiți să se îndrepte spre Răsărit, către amenințarea mongolă. Curtea avea o educație aleasă, iar împărații erau cu toții oameni care impuneau respect. Între timp, Imperiul Latin se cufunda din ce în ce mai adânc în inepție. Nimeni nu putea fi cu adevărat surprins atunci când, în 1261, oștile niceene au recuperat Constantinopolul.[3]

Imperiul fusese restabilit în sfânta și istorica sa capitală cu multă nădejde în viitor. Dar recucerirea a creat noi dificultăți. Ea a țesut urzeli în rândul puterilor apusene și a provocat neînțelegeri cu orașele-port italiene ai căror negustori preluaseră controlul asupra comerțului exterior al orașului, neputând fi îndepărtați. Orașul însuși trebuia administrat, aprovizionat și protejat de ambițiile principilor din Balcani. Guvernul era într-atât de îngrijorat de primejdiile latente venite din Balcani și Apus, încât a început să neglijeze hotarele răsăritene. Turcii rămaseseră pasivi pentru multă vreme, dar acum, sub conducerea lui Osman și a succesorilor săi, un emirat nou și puternic era pe cale să apară. Imperiul avea să-și plătească scump această neglijență.

Împăratul Mihail Paleologul, recuceritorul Constantinopolului, dincolo de crizele imediate, vedea Imperiul în siguranță. Imperiul era încă bogat. Chibzuința niceenilor lăsase vistieria plină. Monopolul italian al căilor comerciale nu anihilase, ci mai degrabă sporise importanța piețelor constantinopolitane, în timp ce Tesalonicul, al doilea oraș al Imperiului, prospera ca principal port al Balcanilor. Diplomația lui Mihail era sprijinită de cheltuiala sa moderată. Complotul ce a culminat cu masacrul Vecerniilor Siciliene, în care a fost

---

[3] Despre Imperiul de la Niceea, vezi *Cambridge Medieval History*, vol. IV, partea I, cap. VII (de D.M. Nicol), p. 295 folio; de asemenea, A. Gardner, *The Lascarids of Nicaea* (Londra, 1912), *passim*.

profund implicat, a diminuat pericolul apusean, iar intrigile sale i-au împiedicat pe cârmuitorii sârbi şi bulgari să-i ameninţe ţinuturile, permiţându-i totodată să recupereze de la franci teritorii în peninsula greacă. Dar Mihail a lăsat Imperiul divizat pe plan intern. Era un uzurpator care promisese să păstreze drepturile şi avuţia tânărului împărat legitim, Ioan al IV-lea. Atunci când şi-a încălcat cu brutalitate promisiunea, patriarhul Arsenie l-a excomunicat, el, la rândul său, detronându-l pe Patriarh, lucru care a condus la o schismă în sânul Bisericii. Dacă cei mai mulţi dintre ierarhi erau pregătiţi să-l ierte odată ce ar fi făcut un act de căinţă, o parte importantă a clerului inferior şi a călugărilor, mereu nemulţumiţi de controlul imperial asupra Bisericii, a continuat să-l considere excomunicat, iar pe Arsenie, patriarh. Arseniţii, aşa cum au fost numiţi de la liderul lor, oarecum împotriva voinţei sale, au alcătuit vreme de o generaţie un partid care refuza să colaboreze cu Statul; dar după moartea lui Mihail, în 1282, mişcarea s-a stins.

Între timp însă, atitudinea sa a condus la o diviziune mai îndelungată. În dorinţa de a preveni atacurile Apusene, el a decis că, din punct de vedere politic, ar fi de dorit ca Biserica din Constantinopol să se unească din nou cu Biserica Romei, chiar dacă Roma pretindea ca preţ al unirii supunerea Constantinopolului. Această atitudine a stârnit o controversă care a durat, cu o intensitate variabilă, până la căderea Imperiului în 1453. De acum înainte, în timp ce fiecare intelectual bizantin trebuia să se hotărască dacă se cuvenea sau nu ca Biserica lui să se supună Romei, bizantinul obişnuit, care respingea ideea, s-a împotrivit oricărui împărat sau prelat care a încercat să încurajeze unirea.[4]

După moartea lui Mihail, Imperiul a început să decadă constant din punct de vedere politic şi economic. Fiul şi succesorul său, Andronic al II-lea, era un om foarte învăţat şi cu mult farmec

---

[4] Vezi *Cambridge Medieval History*, vol. IV, partea I, cap. VIII (de G. Ostrogorsky), pp. 332–340; L. Petit, articolul „Arsène Autorianus et Arsenites", în *Dictionnaire de Théologie catholique* (ed. A. Vacant, E. Mangeot şi alţii), vol. 1, partea a II-a, col. I, 1911–1914.

personal, dar un cârmuitor ineficient. El a restabilit pacea printre supuşii săi, reconciliindu-i pe arseniţi şi repudiind unirea cu Roma, pe care tatăl său o acceptase în cadrul Sinodului de la Lyon. Dar turcii otomani reprezentau acum o ameninţare care nu putea fi ignorată, iar încercarea de a-i stăvili apelând la serviciile infamei Societăţi Catalane a condus la devastarea de către aceasta a propriului său teritoriu, fără a contribui cu nimic la împiedicarea înaintării turceşti. El nu a putut preveni ascensiunea nefastă a Regatului Sârb şi nu şi-a putut ţine în frâu rudele şi miniştrii. În cele din urmă, după o domnie evidenţiată prin activităţi culturale şi artistice, dar dezastruoasă din alte puncte de vedere, a început să-şi piardă popularitatea iniţială. Fiul său cel mare murise, însă nepotul, Andronic al III-lea, a condus forţele ce i se opuneau şi, după şapte ani de război civil intermitent, l-a detronat în 1328.

Andronic al III-lea, ajutat cu pricepere de prim-ministrul său, Ioan Cantacuzinul, a fost un conducător mai energic, sub care Imperiul a înregistrat unele succese în Tesalia şi Grecia. Dar războiul civil fusese istovitor. Turcii îşi conturaseră înaintarea în Asia, iar sârbii în Europa. La moartea sa, în 1341, în Asia îi mai rămăseseră Imperiului doar câteva oraşe izolate, iar sârbii erau la porţile Tesalonicului. Domnia de cincizeci de ani a fiului lui Andronic, Ioan al V-lea (1341–1391), a fost o perioadă de dezastru continuu. Ioan, care fusese încoronat la vârsta de zece ani, în decursul domniei sale a fost înlăturat de la putere de către socrul său, fiul său şi apoi nepotul său, deşi, în fapt, nu a fost niciodată detronat, murind ca împărat.

Domnia a început cu un război civil de şase ani, atunci când Ioan Cantacuzinul – privat de speranţele la regenţă prin intrigile împărătesei-mamă, Ana de Savoia, şi ale Patriarhului, Ioan Kalekas – a recurs la arme, fiind în cele din urmă recunoscut ca asociatul mai vârstnic la domnie al lui Ioan al V-lea, tânărul împărat luându-i fiica de soţie. Dar Ioan al VI-lea Cantacuzinul a fost răsturnat în urma unui complot, în 1354, petrecându-şi restul vieţii îndelungate ca monah, tratat fiind totodată ca un venerabil om de stat. Ioan al V-lea a guvernat apoi şovăielnic pentru nouăsprezece ani, fiind înlăturat

pentru câteva luni de fiul său cel mare, Andronic al IV-lea, în 1373, şi din nou între 1376 şi 1379. Andronic a continuat să comploteze până la moartea sa, în 1385, iar în 1390, fiul acestuia, Ioan al VII-lea, l-a forţat pe vârstnicul său bunic să se retragă pentru aproape un an.[5]

Comploturile şi războaiele civile au avut efecte nimicitoare pentru Imperiu. I-au secătuit bogăţia, i-au destabilizat comerţul, şi niciuna dintre părţi nu s-a sfiit să apeleze la intervenţia unor forţe străine. Ca rezultat, turcii au reuşit să se aşeze în Europa, în 1340, iar pe la 1360 controlau întreaga provincie a Traciei. Puterea Serbiei a crescut şi ar fi copleşit Imperiul, dacă după moartea marelui ţar Ştefan Duşan, în 1355, nu s-ar fi iscat tulburări. În final, turcii au fost aceia care au eliminat pericolul sârbesc. Ei au anexat cea mai mare parte a Bulgariei în anii de după marea victorie asupra oştilor sârbe şi bulgare de pe râul Mariţa, din 1371, şi cea mai mare parte a Serbiei, după încă şi mai marea victorie de la Câmpia Mierlei, din 1389. La moartea lui Ioan al V-lea, dominaţia turcească ajunsese la Dunăre, iar Imperiul Creştin se reducea la Constantinopol şi zonele limitrofe, la câteva porturi maritime înşirate de-a lungul coastei balcanice, la câteva insuliţe din Marea Egee şi la Peloponez, stăpânit de tineri ofiţeri aparţinând familiei imperiale, singurul loc în care armele şi diplomaţia bizantină avuseseră un oarecare succes. Tesalonicul a fost temporar ocupat de turci în 1387 şi anexat de aceştia în 1394. Începând din 1375, împăratul recunoscuse suzeranitatea Sultanului turc.[6]

Răspândirea ciumei contribuise la ruinarea economiei şi a bunăstării Imperiului. Moartea Neagră a lovit Constantinopolul în 1347. Contemporanii descriu îngroziţi cum nouă din zece oameni

---

[5] Pentru un rezumat al războaielor civile, vezi *Cambridge Medieval History* vol. IV, partea I, cap. VIII, pp. 340–373. Cred că autorul, Ostrogorsky, exagerează întru câtva problemele sociale.

[6] Cea mai bună expunere sumară cu privire la istoria otomană timpurie este P. Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (Londra, 1938). Vezi, de asemenea, N. Iorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (5 vols., Gotha, 1908–1913), vol. 1; M.F. Köprülü, *Les Origines de L'Empire Ottoman* (Paris, 1935); I.H. Üzüncarşîlî, Osmanlî Tarihi (3 vols., Ankara, 1947–1951), vol. 1.

au pierit. Ținând cont de exagerările medievale, probabil că populația orașului s-a înjumătățit, iar cea a întregului imperiu s-a redus cu aproape o treime. Deși vecinii turci și balcanici au avut la rândul lor de suferit, caracterul mai rural al economiei acestora a făcut ca pierderile să nu fie chiar atât de severe.[7]

Problemele sociale s-au adăugat haosului. Războiul civil dintre Ioan Cantacuzinul și guvernul împărătesei Ana a fost explicat ca o luptă între latifundiari și proletariatul urban. Cred că această perspectivă reprezintă o simplificare excesivă. Examinând reacțiile bizantinilor, despre care avem unele informații, vom vedea că fiecare a răspuns în mod individual unor probleme individuale, fără a urma consecvent o linie de partid. Desigur că o ostilitate între cetățenii mai săraci ai orașelor și aristocrația funciară care conducea guvernul a existat, dar ea a fost influențată mai mult de religie decât de politică, iar personalitățile au avut o însemnătate mai mare decât politicile. Într-adevăr, în timpul războaielor civile au avut loc masacre ale bogătașilor în mai multe orașe; iar răscoala zeloților din Tesalonic, prin care rebelii au obținut controlul orașului lor între 1342 și 1349, perturbându-i viața până atunci prosperă, a fost însoțită de vărsare de sânge pe criterii de clasă. Însă chiar și acolo este imposibil de făcut o distincție între problemele sociale și cele religioase și este lipsit de înțelepciune să se ignore conflictul dintre personalități.[8] Astfel, secolul al XIV-lea a reprezentat pentru Bizanț un secol de declin, iar redresarea a fost imposibilă. Lăudabilele strădanii ale împăratului Manuel al II-lea, care a urmat la domnie tatălui său Ioan al V-lea în 1391, au fost inutile, chiar dacă prin invadarea Anatoliei de către Timur Tătarul și victoria sa asupra Sultanului la Ankara turcii au fost ținuți în

---

[7] Vezi S. Runciman, *The Fall of Constantinople* (Cambridge, 1965), p. 5 și nota 1 (p. 205) conținând referințe.

[8] Vezi *Cambridge Medieval History*, vol. IV, partea I, cap. VIII, pp. 357–362; P. Charanis, „Internal Strife in Byzantium in the fourteenth century", în *Byzantion*, XV (Boston, 1940–1941), pp. 208–230; O. Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle* (Paris, 1913), pp. 225–272.

şah pentru o vreme. Bizanţului i-a fost acordat un răgaz. Câteva oraşe, inclusiv Tesalonicul, au fost restituite autorităţii imperiale: numai că Tesalonicul a fost vândut veneţienilor în 1423 de către deznădăjduitul său guvernator, iar turcii l-au reanexat în 1430. Însuşi Manuel a păstrat relaţii destul de bune cu turcii până la capătul domniei, atunci când fiul său, Ioan al VIII-lea, a preluat cârmuirea. Dar Constantinopolul, ca şi Imperiul în sine, era condamnat. Definitorie pentru domnia lui Ioan al VIII-lea (1425–1448) a fost problema unirii cu Roma, politică pe care împăratul o considera salvatoare pentru Imperiu, dar care a fost respinsă chiar şi în aceste condiţii de către cei mai mulţi dintre supuşii săi. Sfârşitul a venit sub domnia fratelui şi succesorului său, Constantin al XI-lea, atunci când un sultan tânăr, energic şi strălucit, Mahomed al II-lea, care avea să fie supranumit Cuceritorul, a organizat şi a dat lovitura finală.[9]

Acesta este contextul în care trebuie priviţi cărturarii Constantinopolului din epoca Paleologilor. Este o eră care începe cu sentimentul efemer al speranţei, după redobândirea capitalei de la latini, dar care curând se va cufunda în dezordine, dezamăgire şi deznădejde. Cum de viaţa intelectuală a putut înflori cu atâta strălucire?

Dezastrul din 1204 a oferit primul imbold. Bizantinii au avut întotdeauna conştiinţa trecutului lor elen. Ei se numeau pe sine romani şi îşi aminteau cu mândrie că Imperiul Roman cel legitim era al lor. Mai mult, ei erau creştini, pentru care învăţătura păgână avea o importanţă secundară în raport cu revelaţia creştină. Dar limba lor era greaca, literatura lor era scrisă în greacă, iar operele lumii antice greceşti erau încă studiate şi admirate. Homer era pentru ei „Poetul" şi se aşteptau ca citatele din poemele sale să fie imediat recunoscute şi preţuite.[10] Platon şi Aristotel erau pentru

---

[9] *Cambridge Medieval History*, vol. IV, partea a II-a, cap. VIII, pp. 378–387; Runciman, *Fall of Constantinople*, pp. 12–21, 48–72.

[10] În *Alexiada*, Ana Comnena se referă de şaizeci şi şase de ori la operele lui Homer, aşteptându-se evident ca cititorii să înţeleagă aluziile fără explicaţii

ei dascăli cu a căror filosofie trebuia să fie într-o anumită măsură familiarizat oricine avea pretenția de învățătură. Toate științele lor erau întemeiate pe vechi fundamente clasice.[11] Însă cuvântul „elin" se cuvenea a fi ocolit, căci purta semnificația de „păgân". Copilul bizantin trebuia să-și „elinizeze" limba (după cuvintele Anei Comnena), adică trebuia să învețe să scrie grecește în stilul clasic, folosind un vocabular clasic. Studiul retoricii, așa cum această disciplină era numită, reprezenta o parte necesară a unei educații complete. Dar limba predată era mult diferită de limba vorbită. Ea țintea puritatea atică, însă devenea mult prea adesea o artificială *katharevousa*, bombastică și prolixă. În apărarea retoricii ar trebui să ne amintim că în zilele de dinaintea tiparului, pentru a avea o largă circulație, o carte trebuia citită cu voce tare, numărul manuscriselor fiind limitat. Iar stilul concis, oricât de plăcut pentru cititor, este de multe ori dificil de urmărit pentru ascultător, acesta preferând un stil mai prolix. Dar din păcate mult prea mulți scriitori bizantini au căzut în beția de cuvinte, scriind cu atâta minuțiozitate încât nici cititorul, nici ascultătorul nu mai puteau pricepe cu ușurință înțelesul.[12]

Această educație le permitea bizantinilor să-i citească pe clasici, iar clasicii chiar erau citiți. Este drept că bizantinii îndrăgeau compilațiile și enciclopediile, căi scurte spre învățătură. Dar dragostea

---

suplimentare. Rareori se preocupă să adauge „după cum spune Poetul...". Vezi G. Buckler, Anna Comnena (Oxford, 1929), pp. 197–200. Psellus (*History*, ed. C. Sathas, Londra, 1899, pp. 116–117) relatează despre un compliment făcut doamnei Scleraena de către un curtean, care a trebuit să amintească doar primele două cuvinte din pasajul descriind trecerea Elenei pe lângă zidurile Troiei pentru ca aluzia sa să fie înțeleasă.

[11] Pentru a o da iar ca exemplu pe Ana Comnena, ca reprezentantă tipică a bizantinului cultivat, vom observa că, deși pretinde să-i fi studiat pe Aristotel și Platon, totuși nu dovedește o bună cunoaștere a celui de-al doilea, iar multe dintre informațiile ei privitoare la cunoștințele grecilor par preluate de la Plutarh (vezi Buckler, *Anna Comnena*, pp. 202–208). În legătură cu științele, vezi mai jos, pp. 88–93.

[12] Anna Comnena, *Alexiad*, ed. B. Leib (Paris, 1937), vol. I, Prefață, p. 4. Vezi Buckler, *Anna Comnena*, pp. 499–500.

lor pentru ele nu trebuie exagerată. Originalele nu erau deloc neglijate. Într-adevăr, atunci când citau, ei erau de prea multe ori dispuşi să se bazeze pe memoria lor defectuoasă în loc să-şi consulte dicţionarul de citate.[13]

Astfel, cultul clasicilor nu reprezenta o noutate. Fusese încurajat şi de împăraţii iconoclaşti. Fusese activ patronat de Constantin Porfirogenetul şi de împăraţii cultivaţi din secolul al XI-lea. În secolul al XII-lea educaţia a devenit ceva mai profundă. Comentariile la operele autorilor clasici ale lui Ioan Tzetzes, care se născuse la începutul veacului, acoperă un domeniu extrem de vast şi arată o erudiţie colosală, deşi în ochii modernilor ele pot părea naive şi superficiale, fiind nepotrivit scrise în versuri mediocre.[14] În generaţia următoare, Eustaţie, mitropolitul Tesalonicului, un ierarh evlavios şi activ, a găsit timpul pentru a scrie un comentariu – de o calitate superioară şi încă de folos – la Homer, studiindu-l, de asemenea, şi pe Hesiod.[15] La sfârşitul veacului, Mihail Acominatul, mitropolitul Atenei, a fost un umanist clasic a cărui apreciere sensibilă a literaturii din trecut se reflectă în eleganţa fină a scrisorilor sale. Deşi un creştin sincer, pentru care „elin" încă însemna „păgân", el simţea că era făcut din acelaşi aluat ca elinii.[16]

---

[13] Cărţi cum ar fi *Myriobiblion*-ul (*Biblioteca*) lui Fotie şi *Lexiconul* lui Suida se bucurau, fără îndoială, de popularitate în Bizanţ; iar cărturarii îşi găseau cu toţii plăcerea în redactarea compendiilor de învăţătură (vezi mai jos, prelegerea 3, *passim*). Însă originalele trebuiau studiate cu grijă înainte ca întocmirea compendiilor să fie posibilă.

[14] În legătură cu Tzetzes, vezi K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur* (ediţia a 2-a , München, 1897), pp. 526–536; A.A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (Madison, 1952), pp. 498–500.

[15] Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 536–541; P. Koukoules, Λαογραφικαὶ εἰδήσεις παρὰ τῷ Θεσσαλονίκης Εὐσταθίῳ, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν, 1 (Atena, 1924), pp. 5–40. Operele lui Eustaţie sunt publicate în L.F. Tafel, *Eustathii Metropolitan Thessalonicensis Opuscula* (Frankfurt, 1832).

[16] Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 468–470; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (München, 1959), pp. 637 şi 638; G. Stadmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen* (Roma, 1934), *passim*.

Conștiința moștenirii eline a fost sporită de cucerirea latină și exilul niceean. Bizanțul se pretindea încă a fi Imperiul Roman; dar afirmația trebuie să fi început să sune puțin fals celor care i-au văzut pe apuseni controlând Noua Romă și însăși Vechea Romă drept centru al unei civilizații în plină expansiune. Apusenii învinseseră și umiliseră Bizanțul, dar exista un lucru pe care nu și-l puteau însuși și pe care nu îl puteau deocamdată împărtăși: tradiția greacă. Pe de altă parte, apusenii au început să cunoască bogăția învățăturii grecești. Ei au descoperit că, în ținuturile grecești pe care le invadaseră, Aristotel, filosoful pe care începeau să-l admire atât de mult, putea fi citit și studiat în original, la fel ca Platon și alți filosofi ale căror nume nu le erau străine. Îi disprețuiau pe grecii din jur, dar nu puteau disprețui învățătura greacă. Era firesc ca grecii să se folosească de această calitate. Ei erau mândri de originea lor. Cuvântul „elin" începea să-și piardă conotația peiorativă.

Este posibil ca rațiuni demografice să fi ajutat la modificarea atitudinii. Pierderea de către Bizanț a Anatoliei centrale și a hinterlandului balcanic redusese Imperiul la teritorii care aparținuseră grecilor din zorii istoriei, teritorii situate în chiar peninsula greacă și de-a lungul coastelor Mării Egee și Mării Negre, și la insule, unde se stabiliseră cele mai vechi colonii grecești. Sângele grecesc se amestecase chiar și în epoca clasică, devenind un amalgam în secolele cosmopolite care au urmat cuceririlor lui Alexandru cel Mare și în cele ecumenice ale Romei și Imperiului Roman târziu. Dar acum bizantinii, restrânși la teritoriile istorice grecești, se puteau recunoaște geografic ca greci și își puteau imagina că sunt astfel și sub aspect rasial.

Cu toate acestea, abia pe la mijlocul secolului al XIV-lea scriitorii bizantini au îndrăznit să facă uz de cuvântul „elen" pentru a se autodesemna.[17] În celebrul discurs pe care împăratul Mihail al VIII-lea

[17] Profesorul R. Browning a avut amabilitatea de a mă informa că a întâlnit cuvântul „elen" într-un text din secolul al XII-lea cu sensul de „grec contemporan". Pentru utilizarea bizantină a termenului „elen", vezi S. Runciman, „Byzantine and Hellene in the fourteenth century", în Τόμος Κωνσταντίνου

l-a ţinut la Nymphaeum cu câteva zile înaintea intrării sale triumfale în Constantinopol – un discurs care conţine germenele viitoarei *Megali Idea*, doctrina conform căreia grecii sunt o rasă înzestrată de-a lungul veacurilor prin harul lui Dumnezeu să preia conducerea în Europa şi în Asia, atât din punct de vedere politic, cât şi intelectual – el vorbea despre vechile tradiţii ale grecilor, dar îşi denumea concetăţenii romani (*Rhomaioi*), în vreme ce locuitorii Romei erau numiţi simplu italieni, *Italoi*.[18] Chiar şi mai târziu, în secolul al XIV-lea, intelectuali precum ex-împăratul Ioan Cantacuzinul, care a fost poate un pic prea conservator în opiniile sale, şi Nichifor Gregoras, care se considera modern prin excelenţă, încă mai folosesc „elenist" pentru a descrie vechea învăţătură păgână în opoziţie cu învăţătura „dinăuntru" a teologiei creştine.

Noua utilizare a termenului „elen" pare să fi fost inaugurată în Tesalonic, oraş ce fusese întotdeauna grecesc, fără tradiţiile imperiale ecumenice ale Constantinopolului. Într-adevăr, cu mult timp în urmă, ierarhii săi fuseseră exarhii în Răsărit ai pontifilor romani. Dar au preferat să uite că datorează titlul de „Înaltpreasfinţiţi" tocmai acestei poziţii. Şcolile din Tesalonic au fost mult timp centre de învăţământ clasic, iar munca şi influenţa marelui mitropolit Eustaţie a sporit reputaţia lor. Până la sfârşitul secolului al XIII-lea o mare parte dintre cărturarii de seamă bizantini au fost tesaloniceni la obârşie sau prin educaţie. Noua utilizare a termenului „elen" o întâlnim pentru prima oară la unul dintre cei mai distinşi membri ai acestui mediu din Tesalonic. Într-un elogiu plin de elocvenţă închinat Sfântului Dimitrie, patronul spiritual al oraşului, pe care Nicolae Cabasila l-a scris în tinereţea sa, în jurul anului 1348, Tesalonicul este descris ca o a doua Atenă,

---

Ἀρμενοπούλου (Tesalonic, 1952), pp. 27-31; H. Ditten, Βάρβαροι, „Ἕλληνες und Ῥωμαῖοι bei den letzten byzantinischen Geschichtsschreibern", *Actes du XIIe. Congrès International d'Etudes Byzantines* (Belgrad, 1964), II, 273–299. Metochites utilizează termenul „elen" pentru a desemna o persoană ce a primit o educaţie aleasă, în adevăratul spirit grecesc. Vezi mai jos p. 107, n. 2.

[18] G. Pachymer, *De Michaele et Andronico Paleologis*, ed. I. Bekker (Bonn, 1835), pp. 153–155, 159.

casa elenilor din zilele acelea. Într-o scrisoare trimisă tatălui său la Tesalonic din Constantinopol unde locuia, însoțind o copie a encomionului, acesta se arată șovăitor în a-l lăsa să-i vadă lucrarea de teamă ca limba ei lipsită de eleganță să nu provoace un șoc „vouă, elenilor"[19].

Cabasila folosește aici termenul într-un sens cultural, dar fără a sugera că „elen" ar fi echivalent cu „păgân". În curând, mai evidențiat, vom găsi cuvântul folosit într-un sens rasial. Nichifor Gregoras a întreținut o corespondență cu un cărturar cipriot, Atanasie Lepenthrenus, de la care el a vrut să afle ce a mai rămas din splendorile antice grecești din Cipru și din alte locuri pe care Lepenthrenus, fiind un călător împătimit, le-a vizitat. Gregoras este foarte atent la terminologie, însă Lepenthrenus, într-o scrisoare scrisă pe la 1355, vorbește deschis despre „toți elenii de aici, din Cipru", iar mai târziu, vorbind despre alte teritorii, face mențiunea „peste tot unde locuiesc eleni".[20]

Foarte curând după aceea, Dimitrie Kydones, care, deși de origine cretană, s-a născut și a crescut în Tesalonic, ca și Cabasila, va folosi termenul „Hellas" pentru a desemna Imperiul Bizantin. Într-o scrisoare ulterioară, Cabasila îi urmează exemplul.[21] Deja în secolul al XV-lea utilizarea lui s-a generalizat. În anul 1440, Ioan Argyropoulos vorbea despre lupta pentru libertate a elenilor într-o scrisoare adresată lui Ioan al VIII-lea, „împăratului Eladei".[22] Am parcurs un drum lung din vremurile în care Liudprand, ambasadorul Cremonei, era considerat nedemn de a fi primit la Curte din cauza scrisorilor sale de acreditare adresate „împăratului grecilor". Dar *Graeci* nu a fost niciodată un termen acceptabil. Gheorghe Scholarios, viitorul patriarh Ghenadie, care avea să fie legătura

---

[19] MS. Gr. Paris 1213, f. 47 și 48, p. 294, citat în Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, pp. 156, n. 3, și 169, n. 1.

[20] *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, ed. R. Guilland (Paris, 1927), p. 285.

[21] Demetrius Cydones, *Correspondance*, ed. G. Cammelli (Paris, 1930), pp. 18 și 30; MS. Gr. *cit.*, f. 301, în Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, p. 157, n. 2 (scrisoarea lui Cabasila către împărăteasa Ana).

[22] S.P. Lambros, Αργυροπουλεία (Atena, 1910), pp. 4–7.

dintre vechea lume bizantină şi lumea Turcocraţiei, foloseşte adesea „elen" pentru a desemna pe cineva de sânge grecesc. Dar a avut îndoieli cu privire la adecvarea sa; el încă mai preţuia vechiul punct de vedere. Când a fost întrebat care este opinia sa proprie despre descendenţa lui, el a scris drept răspuns: „Deşi sunt elen prin naştere, n-aş spune totuşi niciodată că am fost elen. Pentru că nu cred în ceea ce au crezut elenii. Mi-ar plăcea să-mi iau numele de la credinţa mea şi, dacă cineva m-ar întreba ce sunt, să răspund «creştin». Deşi tatăl meu a locuit în Tesalia", adaugă el, „eu nu mă pot numi tesalian, ci bizantin, întrucât sunt din Bizanţ."[23] Este de remarcat faptul că, deşi respinge numele de elen, el nu numeşte oraşul imperial Noua Romă sau Constantinopol, ci cu vechiul său nume grecesc.

Această renaştere revoluţionară a cuvântului „elen" oferă un indiciu cu privire la natura ultimei Renaşteri bizantine. A fost o renaştere greacă, elenă. Puterea politică prăbuşindu-se în jurul lor, bizantinii s-au agăţat de marea lor moştenire culturală. Într-o lume în care admiraţia faţă de învăţătura greacă veche era din ce în ce mai pronunţată, ei se puteau lăuda că sunt greci, moştenitori în succesiune neîntreruptă ai poeţilor şi filosofilor, ai istoricilor, ai oamenilor de ştiinţă din Grecia antică, iar această pretenţie i-a făcut să păşească cu mândrie înainte. Etnologii ar putea pune la îndoială baza rasială a revendicării. Teologii ar putea sublinia diferenţa culturală pe care creştinismul a adus-o, iar istoricii ar putea răspunde că un domn atenian din secolul V î.Hr. s-ar fi simţit departe de casă în Constantinopolul secolului al XV-lea. Cu toate acestea, revendicarea nu a fost ilegitimă. Lumea greacă din ultimele două secole ale Bizanţului s-a micşorat într-atât încât a ajuns puţin mai mult decât un grup de oraşe-state, Constantinopol, Tesalonic, Trapezunt şi Mistra. El a devenit, mult mai autentic decât Bizanţul în grandioasele sale zile imperiale, descendent al oraşelor-state din lumea antică greacă şi a arătat aceeaşi vioiciune şi neastâmpăr intelectual.

---

[23] G. Scolarius Gennadius, „Contre le juifs", în *Oeuvres Complètes* (Paris, 1928–1936), vol. III, p. 252.

2

CONTROVERSĂ ŞI DEZBINARE

Ultima renaştere bizantină a fost, în esenţă, o renaştere greacă. Dar în cadrul ei au existat diferite chestiuni controversate de importanţă vitală asupra cărora orice bizantin raţional a trebuit să ia o decizie. Este periculos a încerca să interpretăm istoria bizantină în termenii politicilor de partid. În atitudinea sa politică, bizantinul continua tradiţia greacă. Grecul nu a fost niciodată un bun membru de partid, fiind prea individualist. El va urma un lider pe care îl admiră, deşi e în stare să considere plictisitoare menţinerea admiraţiei pe termen lung pentru oricare persoană. El va colabora cu prietenii săi atâta timp cât interesele sale coincid cu ale lor. Cu excepţia certurilor familiale, îşi va da toată osteneala pentru a asigura ascensiunea rudelor sale. El nu priveşte consecvenţa ca pe una dintre marile virtuţi, şi nici nu îi face plăcere să se gândească la viitorul prea îndepărtat, lăsându-se purtat de opiniile, prejudecăţile, aspiraţiile şi interesele sale, având de obicei în vedere un scop imediat. Însă acest scop nu este nicidecum întotdeauna unul materialist.

În perioada bizantină individualismul era temperat de un profund şi autentic sentiment religios. Dacă nu era serios provocat să adopte o atitudine contrarie, grecul bizantin era loial Imperiului şi Împăratului, fiindcă Imperiul reprezenta Oecumena Creştină,

Împărăţia lui Dumnezeu pe pământ, iar împăratul era simbolul sfânt al autorităţii acesteia, reprezentantul lui Dumnezeu printre noi. Devotamentul era rareori acordat împăratului ca om, dispărând ori de câte ori împăratul se dovedea nedemn de funcţia lui sacră. Doar în chestiunile religioase a existat în Bizanţ ceva asemănător politicilor de partid. Aici nevoia bizantinului de a păstra neştirbită puritatea Credinţei îl lega în chip firesc de alţii care îi împărtăşeau concepţia referitor la ea. În acest caz privea înainte, căci era în joc însăşi viaţa sa veşnică din lumea de apoi.

Au existat, cu siguranţă, facţiuni. Dar facţiunile circului din secolul al VI-lea, albaştrii şi verzii, au devenit partide doar după ce au ajuns să fie prinse în controversa monofizită. Controversa iconoclastă a izvorât la rândul ei dintr-o problemă religioasă. Confruntarea dintre funcţionarii publici şi aristocraţia funciară din secolul al XI-lea a avut un caracter politic mai pronunţat, dar ea nu a fost un război între partide, cât o încercare a guvernului central de a controla baroniile alcătuite dintr-o seamă de familii importante, pline de invidie unele faţă de altele. A existat o problemă administrativă, în sensul în care creşterea puterii baroniilor a însemnat destrămarea sistemului pe care impozitarea şi recrutarea militară fuseseră întemeiate. Dar mici grupuri împinse de la spate de dorinţa de preamărire personală sau familială cu greu ar putea fi numite partide politice. Războaiele civile din secolul al XIV-lea au fost cauzate în principal de ambiţii personale. Andronic al III-lea şi acoliţii săi au luptat împotriva lui Andronic al II-lea nu din vreun oarecare motiv politic, ci pur şi simplu pentru că generaţia mai tânără îşi pierduse răbdarea cu bătrânul împărat incompetent şi cu bătrânii săi miniştri incompetenţi. Ioan Cantacuzinul s-a răzvrătit în 1341 nu pentru că nu era de acord cu politica guvernamentală, ci pentru că fusese păcălit de către fostul său prieten, Alexie Apokaukos. Apokaukos era desigur capabil să organizeze revolte împotriva prietenilor din Constantinopol ai Cantacuzinului. Dar proletariatul oraşului era gata oricând să răspundă încurajărilor de a jefui casele celor bogaţi. Ar fi absurd să o denumim mişcare socială împotriva aristocraţiei funciare câtă vreme însuşi Apokaukos, ca şi mulţi

dintre tovarăşii săi, aparţinea aceleiaşi clase, iar casele lor au scăpat neatinse. Este valabil şi pentru revoltele asemănătoare organizate în Adrianopol şi în alte oraşe trace, care au avut ca efect întoarcerea opiniei publice din Tracia în favoarea Cantacuzinului. Dacă aristocraţii tesalieni l-au susţinut pe Cantacuzin, la fel au făcut-o, după câte ştim, şi tesalienii mai săraci, căci Cantacuzinul se bucura de o mare popularitate printre ei, fiind răspunzător, în vremea ultimei sale domnii, de reintegrarea Tesaliei în Imperiul. În măsura în care a existat un partid „popular", acesta a fost partidul zeloţilor religioşi, succesorii arseniţilor, conduşi de călugări care umblau prin popor, asumându-şi rolul de formatori de opinie. Ei erau neîncrezători în intelectualii bogaţi de la Curte, printre care se remarca Ioan Cantacuzinul, iar la început par să i se fi împotrivit, preferându-i pe mai demagogul Apokaukos şi pe Ioan Kalekas. Dar contribuţia lor la izbucnirea războiului civil pare să fi fost minoră.[1]

Mişcarea zeloţilor din Tesalonic a avut mai degrabă un alt caracter, reprezentând mai mult o mişcare naţionalistă locală. Cetăţenii marelui oraş cu o populaţie probabil egală cu a Constantinopolului, în medie mai bogaţi decât constantinopolitanii, nu erau de acord să fie guvernaţi în interesul capitalei de către înalţii ierarhi ai Bisericii şi bogaţii latifundiari, iar resentimentul lor s-a manifestat sub forma masacrului. Însă, deşi zeloţii urau înalta ierarhie bisericească şi mănăstirile mai înstărite, ei nu se împotriveau religiei. Călugării mai săraci le erau prieteni şi aliaţi. Nu degeaba zeloţii religioşi şi zeloţii poltici au împărţit acelaşi nume. Ei puteau să aibă opinii diferite în privinţa isihasmului, dar nici unii şi nici alţii nu aveau nevoie de intelectuali.[2]

Dacă, aşa cum am văzut, intelectualii aveau motive să fie uniţi în condamnarea mişcării zeloţilor, existau însă trei importante controverse pe cale să provoace disensiuni.

Cea dintâi şi cea mai veche, dezbătută încă de la triumful creştinismului, era nu de puţină vreme un prilej de discordie. Cât se

[1] Vezi mai sus, p. 52, n. 5.

[2] Vezi mai sus, p. 53, n. 8.

putea adânci un cărturar în studiul filosofiei antice fără să-şi pună în primejdie credinţa creştină?[3]

Bizanţul a făcut întotdeauna distincţie între înţelepciunea din afară, adică întreaga învăţătură seculară elinică, şi înţelepciunea dinăuntru, teologia creştină. Educaţia bizantină era întemeiată pe vechiul sistem elinic al *triviumului* şi *quadriviumului*, care cuprindea filosofia elementară. La sfârşitul acestei instrucţii regulate, studentul înzestrat putea continua, la Universitate, cu studiul dreptului, medicinei, matematicii sau cu cel al filosofiei superioare, ori, dacă studiul ei era suspendat acolo, la picioarele vreunui distins profesor privat. Dar, dacă avea dorinţa să intre în viaţa religioasă, trecea de la înţelepciunea din afară la înţelepciunea dinăuntru, predată în unele instituţii monastice sau bisericeşti, şi mai presus de toate la Academia Patriarhală. Sinodul din Trullo rânduise ca numai clericii să poată preda teologie, iar laicii să fie ţinuţi departe de tainele acesteia.[4] Prima rânduială era în general, dar nu invariabil, respectată, a doua era imposibil de impus. Studenţii teologi nu rezistau mereu până la capăt, pe când o serie de intelectuali laici nu aveau de gând să se lase lipsiţi de înţelepciunea dinăuntru. De-a lungul istoriei bizantine au existau laici bine instruiţi în teologie, care au studiat fie la Academie, fie la o altă şcoală sau cu un cleric eminent. Într-adevăr, unii dintre cei mai învăţaţi patriarhi, cum ar fi Fotie, au rămas laici până în ajunul înscăunării, fiind deja teologi foarte eruditi.

Însă au existat întotdeauna clerici care să suspecteze vechea învăţătură. *Didascalia apostolilor* propunea să se interzică în întregime studiul acesteia[5], iar Origen, cu toată educaţia sa excelentă, se îndoia

---

[3] Dr. D.M. Nicol mi-a permis cu amabilitate să consult, înainte de apariţie, textul articolului său „The Byzantine Church and Hellenic Learning in the Fourteenth Century", publicat în *Studies in Church History*, v (Leiden, 1969), pp. 23–57, în care abordează mai mult decât în trecere chestiunea. Sunt bucuros să constat că în linii mari concluziile noastre coincid.

[4] *Sinodul din Trullo*, canonul 64, în J.P. Migne, *Patrologia Graeco-Latina* (Paris, 1857–66), vol. CXXXVII, col. 736.

[5] *Didascalia Apostolorum*, trad. M.D. Gibson (Londra, 1901), p. 101, recomandă ca educaţia să aibă doar un caracter tehnic.

de trebuința ei[6]. Biograful lui Teodor Studitul se scuza pentru faptul că eroul său primise o educație seculară completă.[7] Câțiva ani mai târziu, biograful lui Ioan Psihaitul îl respingea pe Homer ca fiind un limbut, iar astronomia, aritmetica și geometria ca pe științe ale neființei.[8] Nichita Stethatos, în panegiricul închinat lui Simeon Noul Teolog, lăuda faptul că Simeon respinsese învățătura, deși scrierile sale sugerează contrariul.[9] Câțiva laici, cum ar fi bătrânul ostaș Kekaumenos, au împărtășit aceste puncte de vedere, socotind că îi era de ajuns unui tânăr să studieze Biblia, Vechiul Testament pentru arta strategiei, iar Noul Testament pentru morală, iar pe lângă acestea puțină logică.[10] Dar acești antiintelectualiști, deși și-au atras susținerea multor călugări, nu au diriguit niciodată corpul principal al instituției Bisericii. Cei mai prețuiți Părinți timpurii ai Bisericii, Clement din Alexandria, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul sau Ioan Damaschinul, au primit cu toții vechea învățătură clasică, fiind mândri de aceasta. Iar supraviețuirea sistemului clasic s-a datorat sfinților capadocieni, Vasile și fratele său Grigore, mai mult decât oricui altcuiva.[11] Tradiția lor a fost dusă mai departe de episcopi ca Sfântul Ioan Mauropos al Evhaitei, cel care a scris o poezie în care Îl ruga pe Hristos să-l primească pe Platon în ceruri,[12] Eustație al Tesalonicului sau Mihail Acominatul al Atenei.

---

[6] Pentru opinia mai degrabă ambiguă a lui Origen cu privire la educația clasică, vezi J. Tixeront, *Histoire des Dogmes* (Paris, 1930), vol. 1, pp. 296–303.

[7] *Vita S. Theodori Studitae*, în Migne, *Patrologia Graeco-Latina, vol. XCIX*, col. 117–120.

[8] Vezi G. da Costa-Louillet, „Saints de Constantinople aux VIIIe, IXe et Xe siècles", *Byzantion*, XXIV (Bruxelles, 1954), p. 259.

[9] Nicetas Stethatos, *Vie de Symeon le Nouveau Théologien*, ed. I. Hausherr, *Orientalia Christiana, XII* (Roma, 1928), p. 4.

[10] Cecaumenus, *Strategicon*, ed. B. Wassiliewsky (St Petersburg, 1896), pp. 46, 75.

[11] Pentru aprobarea învățământului clasic de către Părinții timpurii ai Bisericii, vezi W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1962), *passim*, *mai ales* pp. 46 și urm., 73 și urm.

[12] Poemul lui Mauropos se găsește în G. Soyter, *Byzantinische Dichtung* (Heidelberg, 1930), p. 26.

Dar întrebarea rămânea: unde se afla hotarul dintre înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru? Ştiinţele puteau fi studiate cu îndreptăţire, căci ele încercau doar să explice lucrurile circumscrise universului creat, fără să depăşească limitele înţelepciunii din afară. Dar filosofia încerca să explice mai mult. Opinia generală pare să fi fost că operele filosofilor antici erau de preţuit ca pregătitoare ale minţii, putându-ne învăţa cum să gândim, nu însă şi ce să gândim. Teologia, Regina Ştiinţelor, era ceva deosebit. Tot ce puteam cunoaşte prin intermediul ei fusese descoperit de Dumnezeu, în Scripturi, în hotărârile inspirate ale Sinoadelor Ecumenice, în operele Sfinţilor Bisericii şi în tradiţiile nescrise transmise de la Apostoli. Dincolo se aflau taine pe care mintea omenească nu le putea pricepe, despre care tot ce puteam şti era că nu ştim nimic. Acest element apofatic dominant al credinţei ortodoxe excludea orice lămurire omenească a celor mai presus de cunoaştere. Filosofii puteau să ofere metoda care permitea înţelegerii noastre să pătrundă până la marginile lumii create şi revelate. Dar, dacă am fi căutat la ei mai mult, am fi fost puşi în primejdie.

Aristotel nu ridica o prea mare problemă, căci el fusese preocupat mai ales să explice lucrurile lumeşti. Platon fusese diferit. Atitudinea sa era mult mai pe placul minţii ortodoxe faţă de cea a lui Aristotel şi, într-adevăr, încă de pe vremea Sfântului Ioan Teologul, platonismul şi neoplatonismul au jucat un rol important în modelarea gândirii creştine. Unele scrieri venerate, cum ar fi lucrările Pseudo-Areopagitului, aveau un caracter aproape în întregime neoplatonic. În cercurile mai puţin sofisticate, Platon şi Aristotel, urmaţi îndeaproape de Plutarh, erau asemuiţi prorocilor. Îi puteţi vedea zugrăviţi în paraclisele de la Muntele Athos sau în bisericile ortodoxe din Moldova.[13] Dar, în pofida rugăciunii lui Ioan Mauropos, ei nu

[13] Vezi *Mandeville's Travels*, ed. M.C. Seymour (Oxford, 1967), p. 12; F.W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* (Oxford, 1929), vol. 2, pp. 363–369; P. Henry, *Les Eglises de la Moldavie du Nord* (Paris, 1930), pp. 235–237, 274. Arborele lui Iesei de pe zidul exterior al unor biserici cum ar fi Suceviţa îi include adesea pe Tucidide, Plutarh şi chiar pe Porfir.

fuseseră creștini. Platon, mai ales, trebuia studiat cu multă prudență. În secolul al XIV-lea, misticul Grigorie Palama se mândrea cu pregătirea sa în logica aristotelică, mulțumind însă lui Dumnezeu că l-a ajutat să nu cedeze ispitei filosofiei platonice.[14]

Totuși, în ciuda aripii sale antiintelectualiste, Biserica a manifestat întotdeauna reținere în a prigoni. În secolul al IX-lea au fost aduși la judecată intelectuali, dar aceasta s-a petrecut mai ales din cauza suspiciunilor de iconoclasm. A existat un caz celebru la mijlocul veacului al XI-lea, atunci când renumitul Mihail Psellos a fost înlăturat de la șefia Catedrei de Filosofie din cauza prelegerilor sale prea înflăcărate pe tema doctrinelor platonice. Dar trebuie amintit că el avea mulți dușmani, care au instigat la acuzare, ca și mulți prieteni, care s-au îngrijit ca profesia sa să nu aibă prea mult de suferit: Psellos fusese, de asemenea, bănuit de un prea puternic interes pentru științele oculte, ceea ce Biserica nu putea tolera. Încă și mai notorie a fost acțiunea împotriva elevului său, Ioan Italos, înlăturat și el de la Catedra de Filosofie și care și-a sfârșit zilele într-o mănăstire, în deplină obscuritate. Dar și aici au existat motive de ordin personal, greu de descâlcit. Italos era grec din peninsula Italică și, ca atare, trezea suspiciuni într-o perioadă în care Imperiul se împotrivea cu disperare stăpânirii Normande din sudul Italiei. De asemenea, părea să fi fost și un om lipsit de tact. Mai mult, el părea să fi stârnit antipatia împăratului Alexie Comnenul în mai mare măsură decât pe cea a autorităților bisericești. Iar Alexie Comnenul, indiferent de ce ar fi pretins Ana, intelectuala sa fiică, nu era cu siguranță prea atașat de intelectuali.[15]

Poate că aceste două cazuri de învinuire au descurajat pentru o vreme studiul filosofiei. Dar, cu mult înainte de sfârșitul secolului al XII-lea, filosofii predau din nou la Universitate.

---

[14] Pentru opiniile lui Palama față de filosofi, vezi J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959), pp. 45-50.

[15] Vezi Buckler, *Anna Comnena*, pp. 319–324; J.M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire* (Oxford, 1937), pp. 73–95; P.E. Stephanou, *Jean Italos (Orientalia Christiana Analecta*, 134, Rome, 1949), *passim*.

Filosofia era acceptată ca ramură legitimă a înţelepciunii din afară, însă ea trebuia să-i fie religiei slujnică, nu înlocuitoare.

Cărturarii ultimei perioade bizantine au fost educaţi în această tradiţie, respectându-i normele, aparent fără niciun efort conştient. Dezbătând probleme ştiinţifice, ca Metochites sau Nichifor Choumnos, ei o făceau în termeni seculari, înrădăcinaţi în învăţătura clasică. Dezbătând chestiuni religioase, despre Isihasm sau despre unirea cu Roma, o făceau în termeni religioşi. Nici măcar un învăţat atât de bine instruit şi interesat de Clasici ca Nichifor Gregoras nu a depăşit această graniţă. Regulile au fost încălcate de un singur gânditor bizantin al epocii, Gheorghe Gemistos Plethon, iar scrierea în care şi-a expus vederile necreştine nu a fost publicată niciodată. Ne închipuim câtă indignare ar fi putut pricinui doar din cele câteva fragmente păstrate. Chiar şi aşa, prelegerile lui Plethon erau de ajuns pentru a-i aduce necazuri. Dar, la sfatul împăratului Manuil al II-lea, el şi-a fondat şcoala nu la Constantinopol, ci în capitala provincială Mistra, acolo unde era mai puţin probabil să intre în conflict cu autorităţile bisericeşti.

Dacă Plethon ar fi rămas în Constantinopol, le-ar fi fost greu autorităţilor să evite luarea unor măsuri împotriva sa. Ar fi fost un lucru stânjenitor, căci de-a lungul epocii Paleologilor la conducerea ierarhiei bisericeşti şi a statului s-au aflat oameni cu mare respect pentru cultură. Singurul patriarh al vremii lipsit de o educaţie aleasă a fost Arsenie, înscăunat de Mihail al VIII-lea, căruia ulterior i-a devenit adversar. Iar Arsenie, deşi cei mai mulţi dintre susţinătorii săi erau puternic antiintelectualişti, s-a opus cârmuirii dintr-un motiv pur moral.[16] Chiar şi o figură proeminentă a căii mistice, aşa cum a fost Grigorie Palama, nu punea la îndoială avantajele educaţiei clasice, cu toate că dezaproba preocuparea excesivă pentru ea. Mulţi dintre adepţii săi, ca Ioan Cantacuzinul şi Nicolae Cabasila, s-au aflat în prim-planul vieţii intelectuale a timpului. Filosofii puteau căuta noi interpretări în limitele filosofiei, a cărei mărginire o recunoşteau. Ei nu erau în pericolul de a fi supuşi persecuţiei şi nici

[16] În legătură cu Plethon, vezi mai jos, pp. 99–100

nu au făcut nimic pentru a o atrage, acceptând deosebirea dintre înțelepciunea din afară și înțelepciunea dinăuntru.

Și a fost o tihnă binevenită în această privință fundamentală, căci au trebuit să se confrunte cu alte probleme spinoase, cea mai importantă și mai durabilă fiind cea a unirii Bisericii Răsăritene cu Biserica Romei, chestiune atât religioasă, cât și politică. În ochii multora, unirea era de dorit din punct de vedere politic, căci părea să ofere singurele mijloace concrete pentru menținerea imperiului ca atare; în primă fază pentru că se puteau aștepta la înlăturarea pericolului reprezentat de potențialii dușmani din Apus, iar apoi, cu și mai mare necesitate, fiindcă aceasta putea oferi râvnitul ajutor presant împotriva actualilor dușmani din Orient. Însă, deși cârmuitorii scoteau în evidență avantajele politice, bizantinul obișnuit era pregătit să abordeze problema doar sub aspect religios. Privirea sa era ațintită spre Lumea de Apoi. Când mântuirea veșnică era primejduită, avantajele politice își pierdeau orice însemnătate. El era conștient de sminteala unei creștinătăți divizate și mâhnit de sfâșierea cămășii lui Hristos. Însă, înainte de a contempla coaserea la loc a cămășii, el trebuia convins că adevărata sa credință ortodoxă va rămâne neatinsă.

Schisma dintre Răsărit și Apus s-a ivit din multiple cauze, și cu toate că niciuna dintre părți nu și-a dorit ca ruptura să fie definitivă, în cursul secolului al XII-lea ea ajunsese să fie deplină.[17] Existau trei mari deosebiri de natură religioasă. Una ținea de problema teologică a Purcederii Duhului Sfânt, având în centru cuvântul *filioque*, pe care latinii l-au adăugat Crezului formulat la al II-lea Sinod Ecumenic. Era o problemă pe care latinii o crezuseră cu adevărat neimportantă, cuvântul lămurind doar interpretarea pe care ei o dădeau dogmei Treimii, dar pe care grecii nu îl puteau accepta de vreme ce contrazicea propria lor interpretare. În plus, adăugarea sa la Crez le părea o jignire adusă unui Sinod inspirat de Duhul Sfânt.

---

[17] Cred că nu este necesar să insist asupra faptului că schisma nu a apărut brusc în 1054, ci a avut o evoluție treptată. Vezi S. Runciman, *The Eastern Schism* (Oxford, 1955), *passim*.

Apoi erau diferenţe liturgice, dintre care principalele erau în legătură cu întrebuinţarea pâinii dospite sau nedospite la Euharistie, grecii ţinând la prima, latinii la cea de-a doua, şi cu privire la practica grecească a epiclezei, rugăciunea de invocare a Sfântului Duh la sfinţirea agneţului, omisă de latini. În sfârşit, cea mai importantă diferenţă era în abordarea problemei ecleziastice a rangului Papei. Patriarhul de la Constantinopol şi ceilalţi patriarhi erau dispuşi să ofere Episcopului Romei primatul de onoare (dacă şi-ar fi recunoscut erezia în privinţa purcederii Duhului Sfânt), dar nu puteau consimţi ca primatul său să implice amestecul în treburile lor interne şi nici să-l transforme într-o instanţă de apel pentru episcopii lor, cu atât mai puţin să îi permită să ia hotărâri dogmatice, lucru pe care numai un sinod ecumenic îl putea face. Dacă unirea cu Biserica Apuseană ar fi cerut supunerea faţă de dictatele pontifului roman, atunci bizantinul obişnuit, mirean şi cleric deopotrivă, nu o putea accepta nesilit. Mai erau, de asemenea, dezacorduri minore, ca în chestiunea dogmei Purgatoriului, dacă preoţii mireni se puteau căsători, sau cu câte degete şi în ce direcţie trebuia făcut semnul crucii. Dar disputa fundamentală era pricinuită de *filioque*, de problema pâinii şi a epiclezei, precum şi de pretenţia papală la supremaţia ecleziastică. În toate aceste privinţe perspectiva apuseană părea Răsăritului să exprime o lipsă de consideraţie faţă de Duhul Sfânt.[18]

Schisma fusese adâncită de Cruciada a patra şi de încercările primitive şi stângace ale latinilor victorioşi de a le impune grecilor forma lor de credinţă. Dar îşi putea permite Bizanţul să întreţină ostilitatea care unea Apusul împotriva sa, într-o vreme când puterea Apusului sporea, iar cea bizantină era în declin? Mai mult, cărturarii din Bizanţ începeau să realizeze că în Europa Apuseană, pe care o priviseră pentru atâta vreme cu dispreţ, se desfăşura acum o înfloritoare activitate culturală, iar ca rezultat al contactelor din urma cuceririi latine, învăţaţii apuseni tocmai ce manifestau primele semne de interes plin de apreciere pentru

[18] Vezi S. Runciman, *The Great Church in Captivity* (Cambridge, 1968), pp. 86–96.

cultura greacă. Era oare drept a sta deoparte de această lume nouă, plină de vitalitate?

Guvernarea bizantină nu dorea să stârnească fără folos sentimente de ostilitate. În perioada niceeană împăratul Ioan Vatatzes purtase cu papalitatea negocieri care, la un moment dat, dăduseră impresia că se vor încheia cu succes. Dar Roma a pus condiții care au părut mult prea umilitoare clerului bizantin, oricum aflat departe de a dovedi un puternic entuziasm pentru Unire, iar neîncrederea reciprocă era considerabilă.[19] Totuși, unii dintre cărturarii Curții nu se pronunțau deloc nefavorabil unirii. Învățatul Nichifor Blemmydes, plin de nădejde, a sugerat în legătură cu *Filioque* o formulă destinată să împace teologii ambelor tabere. Însă niciuna dintre părți nu a acceptat-o.[20]

Un pas mult mai important către unire a fost făcut de Mihail al VIII-lea, în încercarea sa de a contracara planurile de răzbunare ale lui Carol de Anjou, alegând să se supună Papei, suzeranul lui Carol. După îndelungate negocieri Mihail și-a trimis delegați la Sinodul din Lyon, în 1274, aceștia acceptând în numele său atât supremația papală, cât și corectitudinea teologiei romane. Unirea de la Lyon a fost primită cu ostilitate la Constantinopol. Trimișii nu excelau în cunoștințe teologice și nu reprezentau poziția Bisericii; doar mireanul Gheorghe Akropolites, secretarul Împăratului, era un intelectual eminent. Populația, pentru care amintirile persecuției din timpul Imperiului Latin rămăseseră încă vii, susținută de marea majoritate a clerului, a refuzat să o accepte. Exista opoziție chiar în interiorul familiei împăratului, condusă de sora sa, Evloghia, și susținută de fiului său, Andronic. Pentru a impune Unirea, Mihail a încercat să recurgă la pedepse de natură penală, dar asta nu a făcut decât să întărească ostilitatea față de Roma. La Muntele Athos, istorisirile despre prigoana lui Mihail erau mai numeroase și mai înspăimântătoare decât legendele persecuției din Imperiul Latin.

---

[19] W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz* (Berlin, 1903), pp. 349 și urm.

[20] M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica Dissidentium* (5 volume, Paris, 1926–1935), I, pp. 417–418.

Confruntată cu eşecul Împăratului de a impune Unirea, papalitatea şi-a pierdut răbdarea şi a refuzat să-i acorde ajutorul. Imperiul a fost ferit de pericolul reprezentat de Carol de Anjou nu prin intervenţie papală, ci prin masacrul Vecerniilor Siciliene.[21]

Cu toate acestea Mihail se considera obligat de actul Unirii, fiind susţinut nu numai de secretarul său, Akropolites, ci şi de eminentul teolog pe care îl numise patriarh, Ioan Bekkos. Bekkos fusese influenţat de un franciscan de origine greacă, Ioan Parastron, care vieţuia ca legat papal la Constantinopol, al cărui farmec personal i-a impresionat chiar şi pe adversarii săi. Sub îndrumarea lui Ioan Parastron, patriarhul şi mai puţin distinşii săi discipoli, Constantin Meliteniotes şi Gheorghe Metochites, şi-au scris mult-cugetatele tratate în favoarea dogmelor romane. Dar nu mulţi sunt cei pe care au reuşit să-i convingă.[22] După moartea lui Mihail al VIII-lea, Andronic al II-lea a respins Unirea de la Lyon, înlocuindu-l pe Bekkos cu învăţatul Gheorghe Cipriotul, devenit Patriarhul Grigorie al II-lea. Spre deosebire de unii dintre compatrioţii lor, Gheorghe şi tovarăşii săi nu se împotriveau cu atâta înverşunare Unirii. Le displăcea ideea supremaţiei papale, dar erau dornici să găsească o formulă care să satisfacă ambele părţi ale controversei legate de *Filioque*. Istoricul Gheorghe Pachymeres a sugerat că, deşi cuvântul *Filioque* nu era justificat, se putea admite că Fiul are un anumit rol în purcederea Duhului Sfânt. Însuşi Gheorghe Cipriotul a propus o formulă, sperând să fie acceptată. Dar, aşa cum Bekkos arăta fără pic de bunăvoinţă, ea depindea de distincţia dintre „a exista" şi „a fiinţa". Atât aceasta, cât şi alte formule asemănătoare nu mulţumeau pe nimeni în afară de inventatorii lor.[23]

---

[21] Vezi D.J. Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologus and the West* (Cambridge, Mass., 1952), pp. 258 şi urm.

[22] *Ibid.* pp. 267 şi 268 (pentru Parastron) şi 307–309; Jugie, *Theologia Dogmatica, vol.* 1, pp. 418–422.

[23] Opiniile lui Gheorghe Cipriotul, incluzând distincţia dintre ὑπάρχει şi ὕπαρξιν ἔχει se găsesc în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. CXLII, col. 233–246; pentru răspunsul lui Bekkos *ibid.* vol CXLI, col. 896–924. Vezi Jugie, *Theologia Dogmatica*, I, 429–431; Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 685 şi 686.

Atunci când în secolul al XIV-lea pericolul turcesc a devenit amenințător, cârmuirea bizantină s-a gândit din nou la Unire. Era nevoie de sprijinul puterilor apusene, dar acestea nu ar fi sărit în ajutorul unui imperiu schismatic. Ioan al VI-lea Cantacuzinul a încercat să pornească negocierile, dar fără niciun rezultat. În 1355 împăratul Ioan al V-lea, fiul unei mame latine, se oferea să asculte de Roma dacă Papa i-ar fi trimis cinci galere, o mie de soldați pedeștri și cinci sute de cavaleri. În aceste condiții, spunea el, ar fi fost în stare să-și convertească toți supușii în șase luni și și-ar fi trimis în Italia pentru educație pe cel de-al doilea fiu, Manuel. Iar dacă nu ar fi reușit să realizeze el însuși Unirea, se angaja să abdice în favoarea lui Manuel. Dar Papa nu avea oști ca să-i trimită. Un legat papal înarmat doar cu binecuvântarea Papei era un substitut inadecvat. Paisprezece ani mai târziu, aflat într-o călătorie în Italia, Ioan și-a declarat personal supunerea față de papă, la Roma, fără a-și implica însă supușii.[24]

Majoritatea lor a rămas potrivnică oricărei înțelegeri. Dar în cercurile intelectuale exista un interes crescând pentru cultura apuseană. O serie de învățați din Occident au început să viziteze Constantinopolul, unde mulți dintre ei au făcut o impresie excelentă. În scurt timp, cărturari greci au fost chemați să vină în Italia, oferindu-li-se acolo Catedre. Au început să apară traduceri din latină în greacă, iar când pe la 1360 tânărul Dimitrie Kydones a publicat o versiune greacă a cărții lui Toma din Aquino *Summa contra Gentiles*, grupul restrâns, dar distins de cititori a fost profund impresionat. A nu face nimic pentru împăcarea religioasă cu strălucitii prieteni italieni părea ceva ridicol în astfel de cercuri.[25]

Problema nu mai putea fi ignorată. Exista speranța că un sinod ecumenic ale cărui hotărâri să fie respectate de Bisericile Răsăritene ar putea înlătura dificultățile. Dar Roma afirma că Sinodul de la Lyon a fost unul ecumenic și că, prin urmare, nu mai era nevoie

---

[24] Norden, *Das Papsttum und Byzans*, pp. 696–711; G. Ostrogorsky, *History of the Byzantine State*, trad. J.M. Hussey (Oxford, 1956), pp. 476–481.

[25] Vezi mai jos, pp. 97 și 98.

de altul. Mişcarea Conciliaristă din Apus a condus la modificarea poziţiei romane. Dar, dacă avea să aibă loc un nou Sinod, unde ar fi trebuit să se întrunească? În cazul în care s-ar fi întrunit în Apus, grecii se temeau ca nu cumva să fie depăşiţi numeric şi intimidaţi. Latinii nu erau pregătiţi să vină în osânditul oraş Constantinopol, unde probabil că ar fi fost la rândul lor depăşiţi ca număr.[26] Împăratul Manuil al II-lea, preocupat de cultura occidentală, era dornic să arate bunăvoinţă şi, nădăjduind că Mişcarea Conciliaristă avea să dea roade, a trimis un observator la Conciliul de la Basel. Dar, neavând de gând să cedeze în niciun aspect teologic şi cunoscând că poporul său ura ideea Unirii ca atare, el nu a vrut să meargă prea departe. Politica lui era să negocieze, fără a-şi lua însă vreun angajament.[27] Dar fiul său, Ioan al VIII-lea, avea nevoie urgentă de ajutor. După lungi negocieri s-a stabilit întrunirea unui Sinod la Ferrara, în 1438, care a fost strămutat în scurt timp la Florenţa. Unirea a fost semnată în iulie 1439. Cu toate că delegaţia bizantină a inclus mulţi dintre cei mai importanţi teologi şi filosofi ai vremii şi cu toate că doar unul dintre membrii ei a refuzat categoric să semneze actul Unirii care satisfăcea toate cerinţele Bisericii Romane cu excepţia unei formulări ambigue privitoare la supremaţia papală, din nou, populaţia Constantinopolului, condusă de mulţi dintre episcopi şi de tot clerul inferior, s-a opus acceptării.

Stăpânirea era neputincioasă în a-l impune: deşi până la urmă actul Unirii a fost citit în Sfânta Sofia, în iarna anului 1452, ceremonia a fost boicotată aproape în întregime de greci. Efectele au fost totuşi neînsemnate. A existat o mare campanie militară, nimicită de turci la Varna, iar un mănunchi de bravi apuseni a sosit să sprijine Bizanţul în agonia sa finală. Dar rezultatul principal al Unirii de la Florenţa a fost acela de a aduce dezbinare şi amărăciune în Imperiul aflat pe moarte. Numai atunci când turcii au pornit

---

[26] Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, 1959), pp. 16 şi urm.

[27] *Ibid.* pp. 46 şi urm. Pentru sfatul lui Manuil către fiul său cu privire la Unire, vezi G. Phrantzes (Sphrantzes), *Chronicon*, ed. I. Bekker (Bonn, 1838), p. 178.

cu adevărat asediul orașului, unioniștii și antiunioniștii au acționat iarăși, din toată inima, laolaltă.

Scrierile polemice despre schismă și dezbaterile din cadrul sinoadelor unioniste reprezintă o lectură sterilă. Se repetă aceleași argumente și aceleași neînțelegeri agravate de dificultatea traducerii termenilor teologici. S-au adus nenumărate citate din operele Părinților Bisericii, dar cu alte tâlcuiri, când Părinții înșiși nu au fost întotdeauna în concordanță sau coerență deplină. Versiunea greacă și cea latină a actelor sinodale diferă adesea. A existat o deosebire profundă între perspectiva teologiei tradiționale grecești și teologia latină a vremii, deși latinii au încercat să o minimalizeze, iar mulți învățați greci au fost atrași de punctul de vedere latin. În Sinodul de la Florența, latinii, care au lucrat în echipă, i-au întrecut cu mult pe greci, care au argumentat individual. Latura politică a problemei, care trebuie să fi fost în mintea oricui, abia dacă a fost pomenită până la criza finală. Latura culturală, în loc să fie limpede prezentată, a fost doar sugerată. Fideli propriilor tradiții, învățații bizantini au trebuit să-și justifice diversele opinii pe temeiuri teologice.[28]

O altă mare Controversă a provocat mințile cărturarilor greci din secolul al XIV-lea. Ea privea natura misticii. În Biserica Bizantină a existat mereu un puternic element mistic. Scrierile mistice ale lui Grigorie de Nazianz, Ioan Scărarul, Pseudo-Areopagitul și ale altora din aceeași tradiție au fost întotdeauna citite și prețuite. În prima parte a secolului al XI-lea, Simeon Noul Teolog a dat un nou impuls tradiției, iar până la sfârșitul secolului al XIII-lea practicile mistice erau larg răspândite în mănăstirile bizantine, mai ales în cele de la Muntele Athos, fiind urmate chiar și în cercurile sofisticate din Constantinopol. Misticii, isihaștii sau chietiștii, așa cum erau de obicei numiți, credeau că printr-o contemplație intensă, la care se ajungea prin anumite exerciții utile, se puteau înălța la o stare de extaz mistic prin care erau în stare să intre în legătură cu divinitatea.

---

[28] Dezbaterile de la Florența sunt prezentate în întregime de Gill, *Council of Florence*, pp. 131 și urm.

Ca şi în cazul multor altor aspecte ale credinţei ortodoxe, căreia în smerenia sa apofatică îi displac definiţiile teologice restrictive, concepţia teologică asupra misticii nu fusese niciodată clar expusă, experienţa mistică nefiind nicicând pusă sub semnul întrebării. Dar prin secolul al XIV-lea a apărut în rândul multor intelectuali sentimentul că practicile mistice ale isihaştilor cu greu puteau fi socotite creştine. Acestor opinii le-a dat glas un grec calabrez, Varlaam, care reuşise să atragă în dispută pe alte teme filosofice şi religioase un număr de cărturari bizantini. Printre adversarii săi se afla un călugăr erudit, Grigorie Palama, care i-a scris curtenitor pentru a-i critica învăţătura despre Întrupare. Varlaam a fost cuprins de mânie şi, cunoscând simpatiile lui Palama pentru isihaşti, a socotit că lui îi revine să le respingă doctrinele şi să le ridiculizeze practicile. El a descoperit cu satisfacţie un grup de călugări isihaşti din Tesalonic care pretindeau că ajung la vederea dumnezeiască fixându-şi privirea asupra buricului. După ce-i luă în batjocură, ajunse să se întrebe cum ar putea un mistic vedea cu adevărat pe Dumnezeu Cel nevăzut.[29]

Răspunsul lui Palama a fost dat în întregime într-o importantă lucrare pe care a numit-o *Triade în apărarea sfinţilor isihaşti*. Luând apărarea practicii exerciţiilor pregătitoare şi considerând că nu este nimic rău în fixarea privirii asupra ombilicului ca posibil ajutor în contemplaţie, scopul său principal a fost să demonstreze că ceea ce misticii pot percepe, dacă au ajuns până acolo, nu este Dumnezeu Însuşi, ci energiile Sale necreate. Ceea ce poate fi experiat în punctul culminant al experienţei mistice este Lumina dumnezeiască, Lumina care a strălucit pe Muntele Tabor la Schimbarea la Faţă a Domnului nostru, Lumină sugerată de bizantini prin aureolă, razele care-L înconjoară pe Hristos aflat în Slavă.

Această Lumină este o energie a lui Dumnezeu care trebuie distinsă de Fiinţa Sa nevăzută şi nedespărţită. Nu era o doctrină nouă. Ea se găsea în lucrările Părinţilor Capadocieni, deşi ei

[29] Pentru întreaga istorie şi contextul controversei palamite, vezi Meyendorff, *Introduction à... Grégoire Palamas, passim.*

preferau să folosească „puteri" pentru „energii", dar și la Maxim Mărturisitorul și Ioan Damaschinul. Însă nu mai fusese niciodată expusă cu atâta claritate, pentru că nu mai fusese niciodată categoric contestată. Totuși, multor filosofi din secolului al XIV-lea, mai puțin înrădăcinați în tradiția Părinților creștini, iar unii influențați de scolastica apuseană, ea le părea nouă și inacceptabilă. Dacă Lumina este Dumnezeu, ea trebuie să aparțină Ființei Sale și, deci, să fie inseparabilă de El. Ei nu puteau accepta distincția dintre Ființă și Energie.[30]

Nu este locul aici pentru a discuta mai amănunțit argumentele teologice. În cele din urmă, palamismul a triumfat, pe de o parte fiindcă a fost aprobat de majoritatea clerului grec, pe de alta pentru că a avut sprijinul politic al lui Ioan Cantacuzinul, și, nu în ultimul rând, datorită personalității și minții luminate ale lui Palama însuși. Doctrina energiilor a fost sancționată de un Sinod al Bisericilor Răsăritene din 1351, de atunci fiind un articol al credinței ortodoxe. Dar învățați de talia lui Nichifor Gregoras, Gheorghe Achindin și Dimitrie Kydones i s-au opus cu înverșunare. Roma a denunțat-o ca erezie, devenind astfel un motiv în plus al disputei dintre Bisericile Răsăriteană și Apuseană. La Sinodul din Florența, Împăratul, în dorința sa de a evita extinderea polemicii, a interzis orice încercare de a o aduce în discuție. Dar, așa cum vom vedea, nu toți adversarii lui Palama s-au pronunțat în favoarea Unirii cu Roma, nici nu s-au împotrivit cu toții politicii lui Ioan Cantacuzinul. În controversele la care lua parte, învățatul grec își urma cu toată sinceritatea propria cale. El putea aparține unei facțiuni, dar niciodată unui partid.

---

[30] *Triadele au fost editate* și publicate alături de o traducere în limba franceză de către Meyendorff; vezi Grégoire Palamas, *Défense des Saints Hésychastes* (2 vol., Louvain, 1959). Celelalte lucrări publicate ale lui Palama pot fi găsite în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. CL.

3

CĂRTURARII

În zilele noastre, când o linie clară de demarcație este trasată între științele umane și științele exacte, este liniștitor să privim înapoi la epoca în care era de așteptat ca omul educat să fie preocupat de toate ramurile cunoașterii omenești. „Omul complet" al Renașterii italiene a reprezentat un ideal pe care numai un Michelangelo sau un Leonardo l-au putut atinge. Dar el fusese prefigurat de cărturari medievali apuseni cum ar fi Roger Bacon, ca și de cei mai mari învățați bizantini, mai ales din timpul ultimelor două veacuri de existență a Imperiului creștin.

Dar în privința integralității exista o diferență semnificativă. Învățații bizantini nu își propuneau să devină pictori sau sculptori. Deși dragostea bizantinului pentru artă era nemăsurată, artiștii nu s-au bucurat niciodată în Bizanț de un statut prea înalt. Cu excepția unor miniaturiști și a unor pictori de fresce care au activat în perimetrul lumii bizantine, rar ne este cunoscut numele vreunui artist, iar din perioada de după Iustinian nu cunoaștem decât numele unui singur arhitect: armeanul Tirdat. Marii arhitecți din vremea lui Iustinian, Antim din Trales și Isidor din Milet, alături de nepotul și tizul său – ziditorii Sfintei Sofia –, erau renumiți mai mult ca geometri decât ca proiectanți de clădiri. În secolul al IX-lea, Fotie descria

noua bazilică a lui Vasile I, fără a-i aminti pe arhitectul sau decoratorii ei, iar asta mai ales pentru că bizantinul nu obișnuia să privească operele de artă drept creații individuale. O pictură sau o sculptură trebuia privită ca element al unui ansamblu, ca parte a unui întreg, iar întregul era produs de o echipă. O biserică avea arhitecți sau „geometri", care calculau dimensiunile și greutatea zidirii, constructori sau „arhitecți", care îndeplineau lucrările de zidire, maiștrii pictori care realizau schițele mozaicurilor sau ale frescelor, artizani care introduceau piesele de mozaic sau aplicau vopseaua, specialiști care alegeau și rânduiau dalele de marmură și basoreliefurile și meseriași aflați sub ascultarea lor. Planul era dictat de scopul zidirii, iar forța unificatoare aflată în spate era ctitorul, care comanda și plătea lucrarea. Totul corespundea teoriei bizantine întemeiate pe o interpretare curioasă a unui pasaj din *Metafizica* lui Aristotel. O operă avea mai multe „cauze". Cea mai importantă era cauza „formală", adică prototipul pe care ea îl reprezenta – Hristos sau un anumit sfânt, dacă vorbim despre o icoană – și universul lui Dumnezeu, al cărui microcosmos era, dacă vorbim despre o biserică. Cea de-a doua era cauza „poetică", și anume comanditarul răspunzător cu angajarea lucrărilor și care, astfel, era ctitorul ei propriu-zis. Cauza „organică" pare să fi fost artistul sau meșteșugarul, iar cea „materială", materialul concret pe care acesta îl folosea. Mai era, de asemenea, și o cauză „finală", funcția prevăzută lucrării sau nevoia pe care ea urma să o satisfacă ori poate, pur și simplu, lucrarea finită însăși.[1]

Așadar, artistul era socotit meșteșugar și tratat ca atare. Omul de cultură se putea probabil desfăta, precum împăratul Constantin Porfirogenetul, încercându-și talentul de pictor amator.[2] Dar adevăratul său rol era acela de cauză „poetică". Din nefericire, să comanzi

---

[1] Pentru teoriile privitoare la artă și rolul artistului în Bizanț, vezi G. Mathew, *Byzantine Aesthetics* (Londra, 1963), mai ales pp. 119–121.

[2] După spusele ambasadorului apusean Liudprand, Constantin al VII-lea era într-atât de lipsit de bani de către socrul și asociatul său senior la domnie, Roman Lecapenul, încât picta pentru a se întreține. Liudprand, *Opera*, ed. J. Becker (Hanovra–Leipzig, 1915), pp. 91 și 92.

opere de artă nu este ieftin, iar artiştii sunt rareori oameni bogaţi. Mai mult, în vremea declinului politic al Imperiului, avuţia se tot împuţina. De obicei cauza „poetică" era cârmuirea Imperială sau un membru al familiei Împăratului. Pe la începutul secolului al XIV-lea vom găsi oameni de stat învăţaţi şi bogaţi, ca Teodor Metochites şi Nichifor Chumnos, comandând împodobirea în întregime a unor biserici. Mai târziu, în acelaşi secol, deşi despoţii din Mistra sau împăraţii din Trapezunt, ca şi latifundiarii lor mai bogaţi, puteau dispune zugrăvirea frescei unei biserici mai mici, la Constantinopol un comanditar nu putea face mai mult decât să comande din când în când câte un manuscris împodobit cu miniaturi. Totodată, înlocuirea mozaicului cu mai puţin costisitoarea frescă – o schimbare la care probabil că au contribuit atât gustul artistic, cât şi situaţia economică – şi cu icoana pictată pe lemn a dus la îmbunătăţirea statutului artistului. Un singur artist putea acum să facă schiţele şi să execute zugrăveala unei întregi biserici, căpătând obiceiul de a se şi iscăli. Icoanele portabile au devenit mult mai la modă, iar anumiţi iconari au ajuns să fie preferaţi altora, mai puţin înzestraţi. Odată cu epoca post-bizantină, numele artiştilor sunt din ce în ce mai des şi mai mult cunoscute.[3]

Activitatea artistică nu făcea obiectul preocupărilor cărturarilor, dar era de aşteptat ca ei să abordeze toate celelalte ramuri ale culturii. Desigur că unii au ales să se specializeze doar într-o singură ramură. De exemplu tot ce ştim despre opera lui Nicolae Rhabdas este cuprins în două epistole remarcabile, scrise cam pe la 1350, care tratează exclusiv probleme de matematică şi logică. Probabil că nici nu a fost interesat de altceva.[4] Nu cunoaştem ca Grigorie Choniades, mort în Constantinopol pe la 1300, după ce întemeiase în Trapezunt o academie pentru studiul astronomiei, să fi scris vreodată despre

---

[3] Cei dintâi pictori de fresce bizantini care s-au iscălit pare să fi fost nişte greci activi în Serbia. Singurii miniaturişti ale căror semnături s-au păstrat sunt cei opt care au lucrat la *Menologionul lui Vasile al II-lea.*

[4] Despre Rabda, vezi G. Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore, 1927–1948), vol. III, partea I, pp. 681 şi 682.

vreun alt subiect, cu toate că în cursul studiilor sale învățase de unul singur limbile persană și arabă. Același lucru este valabil și pentru Manuel de Trapezunt, care a predat la acea academie. Pe de altă parte, ucenicul lui Manuel, Gheorghe Chrysococces, a scris, pe lângă astronomie, și despre medicină și geografie.[5] Triklinios, marele comentator al literaturii clasice, a cărui operă a fost mult admirată în timpul vieții sale și încă este importantă și astăzi, pare să nu se fi îndepărtat niciodată de domeniul său preferat.[6] Distincția dintre înțelepciunea dinăuntru și înțelepciunea din afară presupunea ca teologii, cum ar fi Grigorie Palama, nici să nu-și pună problema de a scrie despre științe; iar adepții mai puțin însemnați ai înțelepciunii dinăuntru, ca Gheorghe Moschampus sau Patriarhul Ioan Bekkos, nu s-au aventurat nicicând în afara câmpului teologiei.

Totuși, nu era nicio vrednicie să fii priceput într-un singur domeniu. Științele se suprapuneau și toate erau părți ale filosofiei, înțeleasă în cel mai deplin sens al cuvântului. Chiar și regina științelor, teologia, se putea folosi de filosofie, în măsura în care avea în vedere rațiunea omenească și lucrurile lumii create. Sistemul tradițional de educație al *triviumului* și *quadriviumului* avea scopul de a oferi o cunoaștere generală a înțelepciunii din afară; iar învățământul superior oferit de Universitate, dacă din motive de ordin practic se putea concentra pe drept și medicină, acoperea totodată întreaga sferă a filosofiei. În perioada exilului niceean Universitatea fusese suspendată, fiind reînființată de Mihail al VIII-lea imediat după recucerirea Constantinopolului și stabilită în clădirile anexe ale Sfintei Sofia, chiar sub ochii Patriarhului. Primul său rector, Gheorghe Akropolites, a ținut cursuri de matematică și filosofie pură, mai ales despre Euclid, Nicomah și Aristotel.[7] Probabil la sfatul Marelui său

---

[5] Vezi *ibid.* pp. 688–690. Pentru informații mai amănunțite despre acești astronomi, vezi D. Pingree, „Gregory Choniades and Palaeologan Astronomy", *Dumbarton Oaks Papers*, nr. 18 (Washington, 1964), pp. 133–160.

[6] Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 554 și 555. Krumbacher este de părere că Triklinios se ridică la același nivel cu cei mai moderni editori ai clasicilor.

[7] F. Fuchs, *Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* (Leipzig, 1926), pp. 54–58.

Logofăt, Andronic al II-lea a extins Universitatea lăsând-o în grija acestuia. Salariile profesorilor erau plătite de stat, dar, ca o noutate, părinţii trebuiau să contribuie cu o mică sumă de bani pentru a le suplimenta.[8] În vremea conflictelor din secolul al XIV-lea, Universitatea pare să fi intrat în declin, probabil din cauza lipsei fondurilor publice, cel mai bun învăţământ superior fiind furnizat de şcoli private, cum ar fi şcoala de la mănăstirea Chora, condusă de Nichifor Gregoras.[9] Astfel de şcoli probabil că păstrau schema tradiţională de organizare a Universităţii. La sfârşitul secolului, Manuel al II-lea a reorganizat învăţământul superior. A mutat Universitatea la Mănăstirea Sf. Ioan din Petrion, unde se afla o bibliotecă de calitate pe care studenţii o puteau folosi, şi, în acelaşi timp, a aşezat Academia Patriarhală în mănăstirea Sf. Ioan din Studion, în care exista, de asemenea, o bibliotecă de calitate. Universitatea, numită acum *Catholicon Mouseion*, a fost pusă sub autoritatea unuia dintre cei patru judecători ecumenici şi se pare că împărţea profesori cu Academia Patriarhală. Ambele instituţii au rămas active până la căderea oraşului.[10]

Germenii acestui nou învăţământ multilateral s-au dezvoltat în secolul al XII-lea, dar au început să rodească la Curtea de la Niceea, sub influenţa lui Nichifor Blemmydes, un desăvârşit polimat. Blemmydes s-a născut în jurul anului 1197, fiind fiul unui medic. După ce şi-a încheiat studiile de medicină şi filosofie la Smirna, a devenit discipolul unui schimnic din Bitinia, numit Prodromos, de la care a învăţat matematică şi astronomie. S-a stabilit apoi la Niceea, unde a studiat teologia. Împăratul Ioan Vatatzes l-a preţuit mult, încurajându-l să întemeieze o şcoală, printre elevii săi aflându-se moştenitorul tronului, Teodor, ca şi Gheorghe Akropolites. În 1235 s-a retras la o mănăstire din Scamandros, pe care însă obişnuia

[8] *Ibid.* pp. 62–65.

[9] R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras* (Paris, 1926), pp. 13 şi 14.

[10] L. Bréhier, *Le Monde Byzantin* (3 vols., Paris, 1947–1950), vol. III, *La civilisation byzantine*, pp. 484–497; Fuchs, *Die Höheren Schulen von Konstantinopel*, pp. 72–76.

să o părăsească uneori pentru a călători în lumea grecească în căutare de manuscrise împrăştiate odată cu jefuirea Constantinopolului de către latini. În 1248, a înfiinţat la Efes propria mănăstire, care i-a fost sălaş până la moarte, în 1272, călătorind de mai multe ori la Curtea Imperială cu nădejdea deşartă că va fi numit patriarh. Blemmydes a pretins că fostul său elev, Teodor al II-lea, i-ar fi oferit titlul, dar că a fost silit să-l refuze, întrucât împăratul nu i-a făgăduit suficientă libertate de acţiune. Adevărul pare să fi fost acela că Teodor i-a refuzat cererea stăruitoare de a deveni patriarh, cunoscându-i prea bine cusururile. Numărul subiectelor abordate în operele sale a fost unul colosal. A scris un manual de logică şi fizică, un compendiu de geografie, un tratat despre cârmuirea împărătească, pentru ca Teodor al II-lea să înveţe să-i preţuiască pe filosofi, poezie, câteva comentarii teologice, precum şi un tratat despre Duhul Sfânt, hărăzit să-i mulţumească atât pe greci, cât şi pe latini în încercarea de a dovedi că Duhul Sfânt purcede de la Tatăl şi de la Fiul, dar în primul rând de la Tatăl – nereuşind să fie pe placul nimănui de vreme ce se vedea clar că nu pricepea nici doctrina grecilor şi nici pe cea a latinilor –, o autobiografie în două părţi, o lucrare plină de detalii fascinante, dar aproape de necitit din cauza stilului aflat printre cele mai înflorite şi întortocheate din întreaga istorie a literaturii bizantine. Nichifor Blemmydes a fost un om vanitos, plin de sine, irascibil şi răzbunător, dar dragostea sa pentru învăţătură a fost veritabilă, iar erudiţia sa imensă.[11]

Dintre cei doi elevi mai vestiţi pe care i-a avut, împăratul Teodor al II-lea a scris despre filosofie, opera sa principală fiind *Şase cărţi despre unitatea naturii*, alături de o alta intitulată *Explicarea universului*, elaborată după ascensiunea la tron. Este o lucrare curioasă, constând în mare parte din dezvinovăţiri pentru propria cunoaştere

---

[11] Despre Blemmydes şi opera sa, vezi Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 445–449; Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 671–673; Gardner, *Lascarids of Nicaea*, pp. 278–282; B. Tatakis, *La philosophie byzantine* (Paris, 1949: fasciscule supplémentaire no. 11 din E. Bréhier, *Histoire de la philosophie)*, pp. 223–235.

insuficientă a ştiinţelor. Probabil că a fost destinată unei interpretări ironice, ca o încercare de a ridiculiza erudiţia lăudăroasă a bătrânului său îndrumător. Dar, din păcate, Teodor a preluat de la acesta un stil literar aproape la fel de prolix, uneori fiind aproape imposibil să-i urmăreşti frazele sau şirul cugetărilor. Este regretabil, ţinând cont de faptul că avea o gândire originală şi că a căutat să reevalueze învăţăturile filosofilor antici, reînsufleţindu-le prin propriile sale idei. Distincţia pe care o făcea între *natura naturans* şi *natura naturata* îl apropie mai mult de Spinoza decât de oricare alt filosof anterior.[12]

Gheorghe Akropolites era puţin mai vârstnic decât Teodor, succedându-i lui Blemmydes ca îndrumător al acestuia. Era un om amabil şi blând, care a reuşit totuşi să-i stârnească nemulţumirea lui Teodor, al cărui sprijin dat ulterior lui Mihail al VIII-a la uzurparea tronului este greu de justificat din punct de vedere etic. Ca secretar al lui Mihail, cariera sa politică nu a fost una foarte fericită, deşi pare să se fi bucurat de vizita întreprinsă ca delegat la Sinodul de la Lyon. A fost un excelent şi popular conducător al reînfiinţatei Universităţi din Constantinopol. Învăţătura îi era vastă, dar singura sa operă literară importantă este *Cronica*, o istorie a propriilor vremuri, bine scrisă şi plină de informaţii nepreţuite, dar nelipsită de prejudecăţi şi nu întotdeauna foarte exactă. Cele două lucrări teologice ale sale au fost compuse pentru a justifica doctrina latină a Purcederii Duhului Sfânt. Proza lui indică o deplasare binevenită spre un stil mai simplu. Akropolites a mai scris imnuri ceremoniale şi, se pare, la fel ca majoritatea cărturarilor bizantini, un mare număr de epistole, dintre care niciuna nu s-a păstrat.[13]

Printre elevii pe care Akropolites i-a avut la universitate s-a aflat Gheorghe Cipriotul. Pe când încă era un copil, a reuşit să fugă din insula natală, în care, sub stăpânirea francă, un grec nu putea dobândi o înaltă erudiţie, plănuind să meargă la Efes pentru

---

[12] Gardner, *Lascarids of Nicaea*, pp. 197–211, 286–290; Tatakis, *La philosophie byzantine*, pp. 235–239.

[13] Gardner, *Lascarids of Nicaea*, pp. 282–286; Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 674 şi 675.

a studia cu Blemmydes. Dar când află de firea arţăgoasă a bătrânului, se răzgândi, pornind în căutarea lui Akropolites, pe care îl găsi de curând stabilit la Constantinopol. Gheorghe, care mai târziu avea să devină Patriarhul Grigorie al II-lea, nu a avut, aşa cum am observat, un prea mare succes cu opera sa teologică, dar a scris cu inteligenţă, chiar dacă nu şi cu originalitate, despre geometrie şi geografie, lăsându-ne totodată o scurtă şi interesantă autobiografie.[14]

Un discipol faimos al lui Akropolites a fost Gheorghe Pachymeres, care s-a născut în 1242 şi a murit în 1310. Cea mai cunoscută operă a sa este o istorie a acelor timpuri, una dintre cele mai rafinate realizări ale istoriografiei bizantine. Suferă puţin de pe urma tendinţei – firească pentru timpul său – de a găsi cel mai potrivit termen atic pentru oricare nume întrebuinţat, fie că este al unor popoare sau al lunilor calendaristice, dar chiar şi aşa este o lucrare vrednică de încredere şi imparţială. Pachymeres a fost diacon al Bisericii şi, pentru o perioadă, profesor la Academia Patriarhală. A scris câte ceva despre teologie, ca atunci când a încercat să găsească o formulă de compromis în disputa privitoare la *Filioque*, apoi lucrări extinse de filosofie, care nu au fost încă tipărite, precum şi un manual util despre *quadrivium*, însă preocuparea sa majoră a fost pentru matematică şi teoria muzicii. Deşi nu le-a folosit, el a cunoscut cifrele arabe.[15]

Chiar mai remarcabil prin erudiţie a fost călugărul Maxim Planudes, care s-a născut în 1260 şi a murit în 1310. Cu toate că este posibil să fi studiat cu Gheorghe Cipriotul, el a fost cu precădere autodidact. Nu a ocupat niciodată un post la Universitate, dar a predat la o şcoală monahală cu care Gheorghe avusese legături. Era un bun matematician, care recomanda folosirea cifrelor arabe, şi a alcătuit o geografie istorică. Dar faima i s-a datorat operei filologice şi gramaticale. A scris comentarii la Teocrit şi Hermogenes, a alcătuit o antologie de epigrame şi a cochetat chiar cu poezia.

---

[14] Vezi mai sus, pp. 40 şi 41. Textul autobiografiei este reprodus în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. 142, cols. 19–30.

[15] Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 239 şi 40; Sarton, *History of Science*, II, partea a 2-a, pp. 972 şi 973.

A rescris *Fabulele* lui Esop şi, mai important, a învăţat limba latină, deşi nu a fost primul cărturar bizantin care să o facă: avocaţii bizantini îşi însuşeau dintotdeauna o brumă de latină, iar Manuel Holobolos, care era cam cu douăzeci de ani mai vârstnic decât Planudes, studiase în mod serios limba. Însă Planudes a şi tradus din latină în greacă. Traducerile sale au inclus fragmente din Ovidiu şi Cicero, *Mângâierea Filosofiei* a lui Boetius şi lucrarea despre Treime a Fericitului Augustin. Nu a fost întotdeauna un traducător foarte exact, dar a reuşit să surprindă câte ceva din spiritul originalului. Planudes a fost mai întâi favorabil unirii Bisericilor, aşa cum o arată în traducerea lucrării lui Augustin, dar după urcarea pe tron a lui Andronic al II-lea s-a răzgândit şi a scris împotriva doctrinei latine despre *Filioque*. Schimbarea a fost, probabil, una sinceră. Spre deosebire de majoritatea cărturarilor bizantini, ambiţiile politice par să-i fi lipsit. Singura sa funcţie publică, aceea de ambasador la Veneţia în 1297, nu i-a adus nicio satisfacţie.[16]

Trebuie remarcat faptul că aproape toţi aceşti filosofi-oameni de ştiinţă au avut legături cu instituţia Bisericii. Blemmydes şi Planudes erau călugări, Pachymeres, diacon. Akropolites, deşi a rămas mirean, a fost un teolog recunoscut. Gheorghe de Cipru a urcat până la rangul de patriarh. Dincolo de cercurile arsenite, înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru au lucrat în armonie. Numai chestiunea romană a stârnit controversă, din pricina încercărilor aprige ale lui Mihail al VIII-lea de a pune în practică unirea pe care trimişii săi o semnaseră la Lyon. Învăţaţii care au sprijinit unirea, ca Akropolites şi Gheorghe Metochites, s-au văzut primiţi cu răceală de foştii lor prieteni.[17] Pe măsură ce veacul al XIV-lea se scurgea, controversa a pierdut din intensitate. Negocierile au continuat şi problema încă se mai dezbătea, dar până în secolul următor, când resentimentele vor renaşte, nu a mai

---

[16] Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 240–243; Sarton, *History of Science*, II, partea a 2-a, pp. 973 şi 974; Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 543–546; Fuchs, *Die Höheren Schulen von Konstantinopel*, pp. 58–62.

[17] Vezi Geanakoplos, *Emperor Michael Palaeologos*, pp. 273 şi urm.

existat nicio încercare reală de a le impune bizantinilor unirea. Între timp, deşi învăţaţii puteau discuta avantajele sau dezavantajele unirii, discuţiile nu mai stricau prieteniile şi nici nu mai ruinau cariere. La toate acestea avea să ducă disputa palamită.

Este cu neputinţă ca într-un studiu de mici dimensiuni să-i amintim pe toţi cărturarii bizantini din secolul al XIV-lea. Putem arunca doar o privire asupra carierei celor mai importanţi. În lumea restrânsă care devenise Bizanţul, învăţaţii se cunoşteau reciproc, chiar dacă nu se apreciau întotdeauna unul pe altul. Între ei se purtau corespondenţe, uneori cu cordialitate, alteori cu animozitate. Curtea imperială finanţa în mod regulat învăţământul, astfel încât cei mai mulţi gravitau în jurul ei, ţesând intrigi pentru a obţine funcţii sau influenţă. Iniţial a existat un al doilea centru de educaţie, la Tesalonic, dar s-a împrăştiat după Răscoala Zeloţilor din 1340. Dar, chiar şi înainte de răscoală, tesalonicienilor le plăcea să păstreze contactul cu Constantinopolul, mulţi stabilindu-se acolo.[18] Trapezuntul îşi avea şcolile sale şi renumita sa Academie de Astronomie, însă tinerii eminenţi din Trapezunt preferau să meargă la Constantinopol. Cărturarii se retrăgeau când şi când la Muntele Athos sau la alte mănăstiri în căutarea liniştii, dar, adesea, controversele se ţineau după ei şi acolo. Cărturarii formau o societate în acelaşi timp strâns unită, foarte individualistă, plină de pizmă şi discordie, însă dispusă ca niciodată până atunci în istoria bizantină să privească cu un nou ochi critic la concepţiile tradiţionale.

Principalii protectori ai noii generaţii de învăţaţi au fost doi miniştri de seamă ai evlaviosului şi educatului Andronic al II-lea. Nichifor Chumnos şi Teodor Metochites au avut cariere foarte asemănătoare. Fiecare a ajuns la Curte de tânăr. Fiecare, înainte de a primi o funcţie înaltă la Constantinopol, a fost guvernator al Tesalonicului. Fiecare şi-a măritat o fiică în familia Împăratului, pătrunzând astfel în cercul intim al aristocraţiei bizantine. Fiecare a fost un *poietes* al artei, făcând danii unei mari mănăstiri, rezidind-o şi împodobind-o. Fiecare i-a încurajat pe tinerii cărturari şi

[18] Vezi mai sus, p. 20.

a găsit timp pentru a scrie un număr impresionant de cărţi şi epistole şi fiecare, probabil din pricina acestor preocupări, s-a dovedit a fi un administrator ineficient. Fiecare i-a rămas profund loial lui Andronic al II-lea, deşi Chumnos a decedat înaintea acestuia, şi fiecare s-a retras la o mănăstire. Au fost prieteni buni o mare parte a carierei lor, pentru a se angaja în cele din urmă într-o aprigă controversă intelectuală. Însă, din politeţe, niciunul nu a pomenit în tratatele sale polemice numele celuilalt.

Chumnos era cu puţin mai în vârstă. El s-a născut în Tesalonic, pe la 1260, păstrând mereu o dragoste profundă pentru oraşul natal. A studiat la Constantinopol cu Gheorghe Cipriotul. A scris despre filosofie, preferinţele pentru aristotelism fiindu-i domolite de prioritatea înclinaţiei către teologia apofatică. A fost interesat de ştiinţele naturii, în special de meteorologie, şi s-a ocupat mai ales de retorică şi stil. A pledat pentru claritatea, simplitatea şi concizia stilului, dar nu le-a aplicat întotdeauna. A fost un om arogant şi ţâfnos, nefiind prea apreciat în afara cercului său restrâns de prieteni. Din mănăstirea Maicii Domnului Grabnic-Ascultătoare pe care a înfrumuseţat-o nu s-a păstrat nimic.[19]

Teodor Metochites era cam cu zece ani mai tânăr. Tatăl său a fost Gheorghe Metochites, unul dintre puţinii învăţaţi care au sprijinit Unirea de la Lyon şi care, în consecinţă, a căzut în dizgraţia lui Andronic al II-lea. Dar cu toate că Teodor şi-a început cariera acoperit de suspiciune, el a reuşit să câştige în curând încrederea şi afecţiunea lui Andronic. A devenit mare logofăt în 1320, rămânând până la capăt un ajutor de nădejde al împăratului. După detronarea bătrânului împărat, s-a retras la mănăstirea Chora, de care era legat. Avea o erudiţie uriaşă, abordând toate ramurile înţelepciunii din afară. Poate din cauza antecedentelor familiale a evitat teologia, deşi a întocmit unul sau două studii hagiografice. Pe lângă numeroasele sale lucrări despre filosofie, educaţie şi ştiinţe, a mai scris cuvântări

[19] Despre Chumnos, vezi J. Verpeaux, *Nicéphore Choumnos, homme d'état et humaniste byzantin* (Paris, 1959), *passim; şi* I. Ševčenko, *Études sur la polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos* (Bruxelles, 1962), *passim.*

funebre şi elogii, atât în proză, cât şi versuri. Era mândru mai ales de cunoştinţele sale de astronomie, pe care le-a dobândit mai târziu în viaţă, după ce găsise în cele urmă un profesor valoros în persoana matematicianului Mihail Bryennios. Acorda o mare importanţă istoriei, iar comentariile sale arată o obiectivitate onestă, nu doar în privinţa epocii clasice, ci şi a celor care i-au urmat. Faimoasa lui operă a fost *Miscellanea*, o colecţie de 120 de eseuri filosofice şi politice, în care îi sunt ilustrate cunoştinţele despre clasici şi preferinţa pentru Platon în raport cu Aristotel, ca şi abilitatea de a trage concluzii cu originalitate. Polemica pe care a purtat-o cu Chumnos a pornit de la stil, fiind dificil să nu simpatizezi cu acesta din urmă, căci Metochites a fost unul dintre acei scriitori bizantini care nu a folosit niciodată un singur cuvânt dacă putea folosi zece. Discuţia s-a mutat apoi în sfera filosofiei şi a meritelor opuse ale lui Aristotel şi Platon. Aici Metochites, profitând de ştiinţa sa superioară, ca şi de o înţelegere mai bună a anticilor, a ieşit victorios. Totuşi, el nu a fost un gânditor foarte profund, iar abuzul său de cuvinte le face deseori neclară semnificaţia. Era, de asemenea, puţin şovin, refuzând bunăoară să acorde atenţie cifrelor arabe, ca şi cum grecii nu aveau nevoie să-şi însuşească noile invenţii străine, deşi admitea că în trecut ei avuseseră de învăţat de la popoare mai vechi. Dar amploarea şi precizia erudiţiei, susţinute de o memorie uluitoare, ca şi prospeţimea abordării îi fascinau pe elevilor aşezaţi la picioarele sale, făcându-l să aibă o influenţă puternică asupra educaţiei. Mozaicurile şi frescele bisericii Hristos Mântuitorul din Chora rămân o mărturie a evlaviei şi gustului său.[20]

La Tesalonic, unde influenţa lui Eustaţie se păstrase şi unde Triclinius fusese educat, dascălul pe care tinerii elevi îl venerau se număra printre prietenii acestor doi cărturari-oameni de stat, având

---

[20] Despre Metochites, vezi H.-G. Beck, *Theodoros Metochites* (München, *1952*), *passim;* Ševčenko, *Etudes sur la polémique, passim;* H. Hunger, „Theodoros Metochites als Vorläufer des Humanismus in Byzanz", în *Byzantinische Zeitschrift*, XLV (München, 1952), pp. 4–19; Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 249–256 (vezi mai jos, p. 112, nota 13).

însă o carieră foarte diferită de a lor. Iosif Filosoful, care a trăit între 1280 şi 1330, era un călugăr care se simţea cel mai fericit atunci când putea duce o viaţă contemplativă. Nu a avut ambiţii lumeşti şi a respins cu hotărâre oferta de a deveni patriarh. Dar credea în importanţa învăţământului clasic, fapt pentru care a pregătit o vastă enciclopedie destinată să coreleze diferitele ramuri ale educaţiei clasice şi să arate cum pot ajuta interconexiunea şi înţelegerea lor la studiul superior al teologiei. Atitudinea sa faţă de înţelepciunea din afară şi de înţelepciunea dinăuntru a fost continuată de alţi câţiva tesalonicieni, mai ales de Nicolae Cabasila.[21]

În capitală, misiunea lui Metochites de protector al educaţiei a fost preluată de Ioan Cantacuzinul, mare logofăt sub Andronic al III-lea, mai târziu răzvrătit, apoi împărat şi în cele din urmă călugăr purtând numele de Iosafat, care, asemenea lui Metochites era el însuşi de o vastă erudiţie. A fost probabil prea oportunist pentru a fi un mare împărat, iar răzvrătirea sa a adus pagube uriaşe imperiului. Dar avea o personalitate plăcută, fiind iubit de prieteni şi respectat de duşmani. După înlăturarea sa de la putere a fost deseori chemat să-şi părăsească refugiul pentru a juca rolul unui mai vârstnic om de stat. Principala sa operă literară este *Istoria* timpurilor sale, scrisă după retragerea din viaţa publică. În ciuda lungimii, este poate una dintre cele mai atractive lecturi dintre istoriile bizantine. Cu toată dragostea autorului pentru Tucidide şi dorinţei de a-l imita, limba este clară şi simplă. Deşi nu este atât de imparţială pe cât vrea să pară, nu îi nedreptăţeşte pe adversarii politici, informaţiile cu privire la fapte fiind destul de demne de crezare. Modelul Cantacuzinului pare a fi fost tratatul lui Cezar *Războaiele Galice*, pe care, cu siguranţă, îl studiase, fiind deci posibil ca el să fi cunoscut limba latină. Dar o traducere greacă, despre care se credea în mod greşit că ar aparţine lui Planudes, exista deja. Cantacuzinul nu pare să fi scris despre ştiinţe, însă a elaborat o serie de lucrări teologice, apologii creştine împotriva

[21] Vezi M. Treu, „Der Philosoph Joseph", in *Byzantinische Zeitschrift*, VIII (München, 1899), pp. 1–64; Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 244–246; *Correspondence de Nicéphore Grégoras*, ed. Guilland, pp. 338–342.

iudeilor și musulmanilor și tratate în favoarea doctrinei palamite, în care credea cu evlavie. A resimțit ostilitate doar pentru potrivnicii palamismului, pedepsindu-l chiar cu închisoarea, deși fără severitate, pe vechiul său prieten, Gregoras. Poziția sa față de Roma a fost amicală, cu toate că a avut grijă să nu se dedice niciunei acțiuni vizând unirea. Dimitrie Kydones, cel mai puternic susținător al unirii dintre învățații vremii și un inamic convins al palamismului, i-a rămas unul dintre prietenii cei mai apropiați. Dar spre deosebire de Gregoras, Kydones nu era orgolios și certăreț.[22]

Nichifor Gregoras a fost cel mai remarcabil polimat bizantin. S-a născut pe la 1295, în Heracleea Pontică. Părinții i-au murit pe când era copil, fiind crescut de unchiul său matern, Mitropolitul Heracleei, care i-a insuflat pasiunea pentru învățătură și care, după împlinirea vârstei de douăzeci de ani, l-a trimis la Constantinopol cu o recomandare către educatul patriarh Ioan Glykys. Patriarhul i l-a prezentat lui Metochites, care l-a apreciat pe dată, copleșindu-l în curând cu afecțiunea pe care nelegiuții săi fii i-o pierduseră. La rândul său, Metochites l-a făcut cunoscut pe tânărul cărturar împăratului Andronic al II-lea, devenind repede steaua grupului de *savanți* pe care Andronic îl adunase în jurul său. A refuzat să ocupe vreo funcție la Curte, dar în 1326 a acceptat să plece în Serbia, într-o delicată solie. Nu a deținut niciodată o catedră universitară, preferând să-și conducă propria școală, ceea ce, probabil, i-a oferit mai multă libertate și mai mulți bani. Căderea lui Andronic al II-lea și a lui Metochites a reprezentat pentru el o grea lovitură, dar a reușit să câștige respectul lui Andronic al III-lea și simpatia marelui logofăt Ioan Cantacuzinul, continuând să-și viziteze cu regularitate prietenii căzuți. Când la moartea lui Andronic al III-lea a izbucnit războiul civil, el l-a susținut pe Cantacuzin. În 1330 a căpătat faimă în urma unei dezbateri în care a zdrobit argumentele grecului calabrez Varlaam, raționamentele sale deductive dovedindu-se cu mult peste

[22] În legătură cu cariera Împăratului Ioan al VI-lea Cantacuzinul, vezi expunerea succintă a lui D.M. Nicol în *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus)* (Washington, 1968), pp. 35–103.

metoda silogistică a acestuia. Este posibil însă ca victoria să nu-i fi fost atât de totală pe cât pretinde, pentru că Varlaam, care a fost un bun matematician şi unul dintre întemeietorii algebrei moderne, a continuat să se bucure de admiratori. În 1334 renumele i-a sporit şi mai mult când a triumfat prin argumente în confruntarea cu doi emisari papali, dominicanii Francisc din Camerino şi Richard Englezul. Necazurile lui au început în 1340, odată cu apariţia controversei palamite. Deşi atacul împotriva doctrinei palamite fusese iniţiat, în mod ironic, chiar de către Varlaam, detestatul său adversar, Gregoras a respins-o şi el cu tărie şi sinceritate, atitudinea sa faţă de palamism marcându-i tot restul vieţii. Din cauza ei s-a certat cu Cantacuzinul, refuzând să păstreze tăcerea, chiar dacă prin aceasta şi-a pierdut şcoala şi a avut o perioadă de detenţie. Necunoscându-i pe Sfinţii Părinţi aşa cum îi cunoştea pe clasici, el avea convingerea că Palama nu era decât un primejdios eretic inovator. Numeroasele sale lucrări ştiinţifice aparţin anilor anteriori. Ca matematician a realizat foarte puţin, mai ales pentru că, la fel ca Metochites, respingea noua utilizare a cifrelor arabe. Interesul său principal a fost pentru acustică – unde a încercat să aducă unele completări operei clasice a lui Ptolemeu, purtând o altă polemică cu Varlaam – şi pentru astronomie, unde cea mai importantă reuşită a fost proiectul de îndreptare a calendarul iulian şi de stabilire a datei Paştilor. În ultima parte a vieţii, s-a dedicat atât operelor teologice polemice, atacând palamismul, cât şi redactării marii sale *Istorii*. Ca şi cea a Cantacuzinului, este scrisă într-un stil limpede şi eficient, fiind de fapt tot o apologie a propriei cariere. Dar a fost mult mai orgolios decât Cantacuzinul şi mult mai puţin generos cu adversarii. Pretinde că a ieşit învingător în fiecare dezbatere la care a luat parte, considerându-l pe cel care nu era de acord cu el lipsit de scrupule, ambiţios şi necinstit. Ca urmare, este un ghid vioi şi antrenant, dar care nu prezintă destulă încredere, mult mai bun ca istoric al perioadei de dinaintea vieţii sale, pe care a putut-o privi cu o detaşare ştiinţifică. Vanitatea i-a fost compensată de integritatea intelectuală şi de curaj. A avut numeroşi prieteni devotaţi, pe care nu i-a părăsit atunci când au căzut în dizgraţie, şi a preţuit enorm prietenia.

Totuși, atunci când Cantacuzinul a încercat să se împace cu el, intransigența sa a condus la eșecul reconcilierii.[23]

La bête noir a lui Gregoras, Grigorie Palama, nu și-ar fi dorit să fie considerat un intelectual și nu trebuie inclus printre cărturari. Dar avea o educație solidă și o inteligență redutabilă, scriindu-și marile lucrări teologice într-un limpede stil clasic, amintind de cel al Părinților Capadocieni, pentru care nutrea o mare admirație. Deși era sceptic față de erudiția ca atare, a avut prieteni printre învățați cu care a purtat corespondență, iar controversa care s-a ivit pornind de la doctrinele sale a arătat cât de puțin urmau aceștia aceeași linie partinică. Adversarii lui Palama erau conduși de Varlaam – la început mai ortodox decât ortodocșii, dar convertit apoi la Biserica Romei –, de Gregoras – dușman necruțător al lui Varlaam și potrivnic Romei cu înverșunare –, de Patriarhul Ioan Kalekas – disprețuit de toți intelectualii –, de Achindin – bulgar de origine și fost elev preferat al lui Palama –, de Dimitrie Kydones – prieten devotat al lui Ioan Cantacuzinul, ca mai apoi să îmbrățișeze convingerile romane –, și de legatul papal, Pavel din Smirna. Printre adepții lui Palama se numărau însuși Ioan Cantacuzinul, alături de opozanții săi politici, Apokaukos și Ana, Împărăteasa-Mamă, a cărei apreciere pentru Palama viza mai mult persoana decât ideile, mai mulți cărturari cu educație aleasă, ca Nicolae Cabasila și Teodor din Melitene, și aproape întregul cin monahal. Palama însuși a fost criticat de Gregoras pentru că întreținea o corespondență amicală cu marele maestru al Cavalerilor Latini din Rodos.[24]

Atitudinea rezervată a lui Palama față de studiile clasice nu a fost în niciun caz împărtășită de susținătorii săi. Isidor Boukheras, călugărul atonit care i-a succedat ca patriarh lui Ioan Kalekas, era

---

[23] Cea mai bună lucrare modernă generală despre Nichifor Gregoras este Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras* (vezi mai sus, p. 59, n. 20). Un bun rezumat al gândirii sale se găsește în Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 256–261.

[24] Pentru Palama, vezi J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, trad. din franceză de G. Lawrence (Londra, 1964); de asemenea, traducerea în limba franceză, introducerea și notele prețioase ale lui Meyendorff la marea operă a lui Palama, *În apărarea sfinților isihaști*.

un învăţat foarte respectat de elevul său umanist, Dimitrie Kydones.[25] Tizul lui Isidor, Mitropolit al Tesalonicului la sfârşitul veacului şi adept al palamismului, declara că studiul anticilor insuflă virtutea, căci anticii ar fi avut un caracter mult mai nobil decât oamenii din vremea sa.[26] Teodor din Melitene, profesor la Academia Patriarhală şi palamit înflăcărat, a fost autorul unei enciclopedii de astronomie, cuprinzătoare şi adusă la zi, în care dovedeşte o deplină cunoaştere a cercetărilor persane şi arabe, precum şi al unui poem didactic intitulat *Despre neprihănire*, în care doamna Cumpătare (*Sophrosyne*) îl călăuzeşte pe poet prin ţinuturile ei, operă aproape la fel de enciclopedică.[27]

Cel mai mare dintre palamiţi a fost Nicolae Cabasila, născut în Tesalonic pe la 1320. Numele de familie al tatălui era Chamaetos, dar Nicolae şi l-a însuşit pe cel al unchiului matern, Nil Cabasila, mai târziu mitropolit al oraşului, care i-a fost profesor. A crescut în tradiţia lui Iosif Filosoful, îmbinând înclinaţia pentru contemplaţia mistică cu dragostea pentru învăţătura lumească. Epistolele sale îi arată afecţiunea pentru literatura şi ştiinţa clasice, deşi a scris puţin despre ele în afara unui comentariu la unele dintre lucrările lui Ptolemeu. Precum am văzut, Nicolae Cabasila a fost un deschizător de drumuri în privinţa noii utilizări a termenului „elin". După câteva ezitări a devenit convins de soliditatea teologiei palamite, dar opiniile sale faţă de mistică erau diferite, putând fi numit umanist mistic. El credea că la experienţa mistică se ajunge cel mai bine prin concentrarea asupra Tainei, că nu există niciun motiv

---

[25] Vezi Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, pp. 34 şi 35.

[26] Punctele de vedere ale lui Isidor sunt exprimate într-o predică încă nepublicată, citată în Tafrali, *Thessalonique au quatorzième siècle*, p. 157, n. 4, din MS. Gr. Paris 1192.

[27] Vezi Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 782–784. Krumbacher consideră că, din cauza absenţei numelui, este imposibil de identificat membrul familiei Meliteniote care a scris poemul. Dar întreaga natură a lucrării, care include o descriere oarecum pedantă a proprietăţilor pietrelor preţioase şi mineralelor, dă seama de interesul cunoscut al lui Teodor atât pentru astronomie şi matematică, precum şi pentru poezie. În legătură cu opera ştiinţifică a lui Teodor, vezi Sarton, *History of Science*, vol. III, partea a 2-a, 1512–1514.

care să-l oprească pe mistic de la a fi un om de lume şi că învăţătura lumească mai degrabă îl ajută decât să îi dăuneze. Dintre toţi scriitorii bizantini are stilul cel mai atrăgător, combinând simplitatea clasică cu o eleganţă specifică şi chiar cu simţul umorului, aşa cum o arată atacul nemilos, dar plin de duh asupra lui Gregoras şi a celor pretinse de acesta.[28]

Tradiţia tesaloniciană a îngemănării umanismului cu misticia a continuat şi după moartea lui Cabasila. Predicile Mitropolitului Isidor, datând din ultima parte a secolului al XIV-lea, au rămas încă nepublicate şi, deşi se pare că a scris şi în sprijinul doctrinelor palamite, opera sa nu a ajuns până la noi. El a combinat înclinaţia spre mistică cu erudiţia clasică şi cu simţul înţelepciunii practice. Simeon, care i-a urmat în scaunul mitropolitan la începutul secolului al XV-lea, a fost, probabil, mai puţin interesat de învăţătura clasică, însă un teolog mult mai distins. Operele sale polemice, împotriva latinilor şi a adversarilor palamismului, arată o moderaţie rar întâlnită în epocă, fiind pe merit iubit în Tesalonic nu numai de greci, ci şi de italieni şi iudei. Scrierea sa principală este o lămurire a simbolismului Sfintei Liturghii şi a lăcaşurilor în care este săvârşită. Teologia Liturghiei pe care o expune nu este întotdeauna în acord cu a lui Cabasila, Simeon având o abordare mai puţin mistică, acordând însemnătate simbolului. Dar are o cunoaştere vastă cu privire la Sfânta Liturghie, iar informaţiile pe care le oferă sunt de un interes istoric major.[29]

Printre tinerii care au studiat alături de Nicolae Cabasila cu Nil, unchiul acestuia, s-a numărat Dimitrie Kydones, care aparţinea unei bogate familii de origine cretană, ruinată din pricina răscoalei zeloţilor. Isidor Boukheras fusese pentru o vreme preceptorul familiei. Dar Kydones s-a întors împotriva tradiţiei contemplative din Tesalonic. Ducându-se la Constantinopol, l-a impresionat profund

---

[28] Despre viaţa şi convingerile lui Cabasila, vezi M. Lot-Borodin, *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle; Nicolas Cabasilas* (Paris, 1958). Vezi, de asemenea, Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 277–281.

[29] Pentru Simeon, vezi M. Jugie, „Symeon de Thessalonique", în *Dictionnaire de théologie catholique*, XIV, partea a 2-a, col. 2976–2984.

pe Ioan Cantacuzinul, devenindu-i unul dintre cei mai apropiaţi prieteni. Acolo a învăţat, cu un dominican spaniol din Pera, limba latină. În afara câtorva oraţii funebre, elogii şi tratate teologice îndreptate mai ales împotriva palamiţilor, activitatea sa literară a constat mai mult în traduceri din latină, cea mai de seamă fiind lucrarea lui Toma din Aquino *Summa Contra Gentiles*. Deşi nu s-a bucurat de o largă circulaţie, traducerea a trezit un puternic interes în cercurile intelectuale constantinopolitane. Mulţi cărturari bizantini, nu toţi favorabili unirii cu Roma, au fost fascinaţi de scolastica apuseană. În ultimii săi ani de viaţă, Kydones a călătorit de mai multe ori în Italia, unde a avut mulţi prieteni şi admiratori. S-a convertit la Biserica Romei, rămânând însă un bizantin devotat. Foarte înaintat în vârstă, s-a retras la o mănăstire din Creta, stăpânită pe atunci de veneţieni, locul de origine al înaintaşilor săi. A fost un scriitor lucid şi capabil, un om înzestrat cu un puternic farmec personal. Nu a lăsat niciodată ca opiniile sale antipalamite să-i strice prietenia cu Ioan Cantacuzinul şi cu familia acestuia, spre deosebire de fratele său, Prohor Kydones, care s-a certat violent cu fostul împărat. Dar Prohor era pus în postura ingrată de a fi liderul antipalamiţilor în chiar fortăreaţa palamită de la Muntele Athos. Dimitrie i-a fost pe deplin fidel împăratului Manuil al II-lea, chiar dacă opiniile lor religioase au fost departe de a coincide. A putut vorbi cu admiraţie despre bătrânul său preceptor, Isidor Boukheras, în ciuda antipatiei pentru politica lui Isidor ca patriarh. Dacă a scris un opuscul împotriva vârstnicului său dascăl, Nil Cabasila, a făcut-o socotind că Nil l-a nedreptăţit.[30]

La sfârşitul secolul al XIV-lea viaţa intelectuală a Constantinopolului a fost dominată de două personalităţi, Manuil al II-lea şi Iosif Bryennios, conducătorul Academiei Patriarhale. Preocuparea lui Manuil pentru cultură a fost demonstrată de reforma pe care a

---

[30] Vezi Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 733–737 ; K.M. Setton, „The Byzantine Background to the Italian Renaissance", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, C, partea 1 (Philadelphia, 1956), pp. 52–57; Krumbacher, *Byzantinischen Litteratur*, pp. 489–492.

adus-o Universității și Academiei. Cunoștea limba latină și a insistat ca ea să fie predată la Universitate. A călătorit mult în Apus, căutând aliați, și a avut mulți prieteni apuseni, dar nu a reușit să obțină ajutorul material dorit. Nu era însă de acord cu teologia latină și se îndoia că unirea Bisericilor ar fi realizabilă sau înțeleaptă. Era un teolog suficient de rafinat pentru a polemiza cu profesorii de la Sorbona pe tema adaosului *filioque* și de a le câștiga respectul, dacă nu și acceptul. A scris mai mult teologie, inclusiv un elegant tratat despre credința creștină adresat unei audiențe turcești. A mai compus un eseu despre cârmuirea împărătească, unde se poate observa influența lui Marcus Aurelius, și mai multe *jeux d'esprit*, printre care un dialog fantezist, oarecum banal, între Timur Tătarul și captivul sultan Baiazid. A fost apreciat atât de turci, cât și de autocrații apuseni pe care i-a vizitat. La modul general, el a fost probabil cel mai interesant și plăcut dintre împărații bizantini.[31]

Prietenul său, Iosif Bryennios, care a murit în 1431, la șase ani după Manuil, i-a împărtășit în general opiniile. A fost un bun profesor, sub îndrumarea căruia Academia Patriarhală pare să fi eclipsat Universitatea, deși probabil că a predat la ambele instituții. Ca și Manuil, el cunoștea bine limba latină și a manifestat interes pentru scolastică. Dar a rămas ferm credincios Ortodoxiei, iar operele sale teologice au constat în principal din opuscule în care ataca doctrinele romane și susținea isihasmul palamit. Opera sa literară nu este foarte vastă, însă testamentul prin care își lăsa moștenire Sfintei Sofia biblioteca, enumerând cărțile pe care le conținea, îi dezvăluie preocuparea pentru toate științele, în special pentru matematică, optică și muzică. Știm, de asemenea, că s-a arătat surprins și tulburat de declinul studiilor medicale din Constantinopol.[32]

---

[31] Vezi Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 747–749. Singura biografie a lui Manuil, Berger de Xivrey, *Mémoire sur la Vie et les Ouvrages de L'Empereur Manuel Paleologue* (Académie des Inscriptions, vol. XIX, Paris, 1853), este încă utilă. Vezi, de asemenea, E. Legrand, *Les lettres de l'Empereur Manuel Paleologue* (Paris, 1893).

[32] Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 749 și 750. Vezi și N.B. Tomadakes, Ὁ Ἰωσὴφ Βρυέννιος (Atena, 1947).

Bryennios venea din Sparta, pe atunci aproape doar o suburbie a Mistrei, micuţa capitală provincială a despoţilor Moreei. Dar, în vremea în care el părăsea Peloponezul pentru Constantinopol, contemporanul său puţin mai tânăr, Gheorghe Gemistos, autointitulat Plethon, originar din Constantinopol, călătorea la sfatul împăratului Manuil în direcţia opusă, la Mistra, pentru a-şi feri învăţăturile de privirea vigilentă a Marii Biserici din oraşul imperial. Plethon s-a născut în jurul anului 1355. S-a mutat la Mistra prin anul 1393, unde s-a bucurat de protecţia luminatului despot Teodor, cel de-al doilea fiu al lui Manuil, şi a fermecătoarei sale soţii, italiana Cleopa Malatesta. Plethon a fost acel cărturar al vremii care nu a văzut nicio diferenţă între înţelepciunea din afară şi înţelepciunea dinăuntru, fiind gata să arunce peste bord statornicita doctrină creştină în favoarea propriului său sistem filosofic. Avea în special o aversiune pentru teologia apofatică, spunând că Dumnezeu ne-a dăruit raţiunea pentru ca noi să le putem înţelege pe toate. Nu preţuia prea mult tradiţia constantinopolitană a Imperiului, şi deloc pe cea romană. „Suntem elini de neam şi cultură", scria el. Gândirea i-a fost dominată de dragostea pentru Platon. Îl detesta pe Aristotel, considerându-l vinovat pentru rătăcirea reprezentată de doctrina creştină. Ţelul său era de a salva lumea greacă, reformând-o după principii platonice. Şi-a prezentat propunerile, elaborate remarcabil de amănunţit, în mai multe memorandumuri trimise Împăratului. Acestea vizau organizarea societăţii, finanţele şi impozitele, armata, agricultura şi educaţia, totul cu o indiferenţă suverană faţă de condiţiile politice existente şi probabilele reacţii omeneşti. Dacă planurile s-ar fi putut realiza, ar fi condus la apariţia unui detestabil stat fascist, însă ele înfăţişează rezultatul activităţii unei minţi de o îndrăzneaţă independenţă şi originalitate. Ţinând seama de epocă, opiniile sale religioase au fost încă şi mai surprinzătoare. Gheorghe din Trapezunt, care l-a antipatizat, afirmă că Plethon s-a pronunţat deschis pentru o religie nici creştină, nici musulmană, ci una asemănătoare vechiului păgânism, despre care prevedea plin de nădejde că va fi în curând adoptată de întreaga lume. *Legile*, cartea în care îşi face cunoscute adevăratele convingeri religioase, nu a fost publicată

niciodată, din ea dăinuind doar câteva fragmente. Textul complet a fost descoperit după moartea sa de către Dimitrie, despotul Moreei, nu multă vreme de la cucerirea Constantinopolului de către turci. Dimitrie i l-a trimis lui Gheorghe Scholarios, devenit între timp patriarhul Ghenadie. Citind paginile în care Dumnezeu era numit cu dezinvoltură Zeus, iar Sfânta Treime compusă dintr-un Creator suprafiinţial, Mintea Lumii şi Sufletul Lumii, şi care probabil emanau doctrine şi mai şocante, patriarhul a decis, fără tragere de inimă, dar nu neaşteptat, că manuscrisul trebuie ars.

Deşi a avut mulţi prieteni, chiar şi printre învăţaţii consternaţi de opiniile pe care le-a exprimat, influenţa lui Plethon asupra concetăţenilor săi a fost redusă. Dacă Imperiul ar fi supravieţuit, poate că ar fi găsit discipoli care să-i poarte mesajul mai departe, însă Constantinopolul a căzut la doar doi ani după moartea sa. Apusul a fost locul în care şi-a lăsat amprenta. Împăratul Ioan al VIII-lea l-a nominalizat printre delegaţii la conciliul de la Ferrara–Florenţa. O alegere nepotrivită. Plethon dispreţuia dezbaterile religioase. Detesta mult Biserica Greacă, dar şi mai mult Biserica Latină, reuşind cumva să evite semnarea actului de unire. Dar a apreciat foarte mult şederea la Florenţa, unde a ţinut prelegeri despre Platon în faţa unui public extaziat. Amintirea avea să-i fie cinstită în Italia, şi nu în Grecia.[33]

Acelaşi lucru a fost valabil şi pentru cel mai distins elev al său. Bessarion s-a născut la Trapezunt, în 1403. Şi-a primit educaţia în Constantinopol, studiind cu retorul Gheorghe Chrysokokkes, probabil un nepot al celebrului astronom omonim, devenind călugăr la vârsta de douăzeci de ani. A petrecut câţiva ani la o mănăstire de lângă Mistra, unde a urmat cursurile lui Plethon. Întorcându-se la Constantinopol, a devenit în curând cunoscut ca strălucit profesor

---

[33] Despre Plethon, vezi F. Masai, *Plethon et le Platonisme de Mistra* (Paris, 1956), *passim*, iar pentru un bun rezumat al filosofiei sale, Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 281–305. Insistenţa lui Plethon că „noi suntem elini" apare în scrisoarea sa către Manuil al II-lea, Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. CLX, cols. 821–824. Ce se păstrează din *Legile a fost publicat ca Traité des Lois*, ed. C. Alexandre, cu o traducere de A. Pellisier (Paris, 1858).

de filosofie. A fost ales printre trimişii la conciliul de la Ferrara-Florenţa, iar pentru a avea acolo statutul potrivit, a fost înscăunat Mitropolit al Niceei. Deşi nu putea încuviinţa excentricitatea religioasă a lui Plethon, a învăţat de la acesta să-l iubească pe Platon şi, asemenea lui Plethon, a respins atât scolastica, precum şi teologia apofatică, dispreţuind-o mai mult pe cea din urmă. La Florenţa s-a lăsat sincer convins de argumentele doctrinare ale latinilor, dar convertirea i-a fost în mare măsură una culturală. El credea că nu numai Imperiul, ci şi însăşi civilizaţia bizantină nu vor putea supravieţui decât în alianţă cu Apusul. Grecii nu ar fi trebuit să stea departe de viaţa înfloritoare a Italiei Renascentiste, ci să participe la ea. A fost profund dezamăgit să constate că foarte puţini dintre compatrioţi îi împărtăşeau opiniile. Întorcându-se de la conciliu, lipsa de înţelegere cu care s-a confruntat la Constantinopol l-a determinat să plece din nou în Italia, continuându-şi distinsa carieră până sfârşitul zilelor în Apus. S-a simţit mereu grec, chiar şi în calitate de cardinal al Bisericii Romane, suspinând după Bizanţ. Nimeni nu a fost mai generos şi mai grijuliu cu refugiaţii din Constantinopol de după cucerirea turcească şi nimeni nu s-a ostenit mai mult ca să salveze manuscrise greceşti de la distrugere şi uitare. Dar scrierile sale au fost destinate unei audienţe latine, mai degrabă decât uneia greceşti.[34]

La conciliu, principalul oponent al lui Bessarion din rândul grecilor a fost Marcu Eugenicul, un călugăr care, odată numit delegat, fusese la rândul său ridicat la rangul de mitropolit, al Efesului. Marcu s-a născut în jurul anului 1392 şi a studiat la Academia Patriarhală, având-l ca profesor pe Bryennios. Aparţinea tradiţiei apofatice, un neajuns în disputele cu subtilii vorbitori latini. Cu limitele sale, era el însuşi un învăţat, onestitatea şi integritatea fiindu-i recunoscute până şi de către adversari. A fost singurul dintre trimişii greci la

[34] Pentru întreaga sferă a activităţii lui Bessarion, vezi L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* (3 vols, Paderborn, 1923–1942). În legătură cu filosofia sa, vezi rezumatul din Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 294–301. O apreciere a influenţei pe care a exercitat-o asupra Renaşterii se găseşte în Setton, „Byzantine background to the Italian Renaissance", pp. 72–74.

Florența care nu a putut fi convins să semneze actul de unire. Majoritatea scrierilor sale sunt elogii aduse isihasmului, deși în ultima parte a vieții s-a preocupat și de problema predestinației și a harului, încercând să introducă un element de relativitate, ceea ce a condus la un dezacord amical cu ucenicul său, Gheorghe Scholarios.[35]

Când Marcu Eugenicul a murit în 1444, rolul său de conducător al antiunioniștilor a fost preluat de Gheorghe Scholarios. Scholarios s-a născut în 1405. A studiat pentru o vreme cu Eugenicul, dar s-a specializat ca jurist, ajungând judecător imperial, responsabil cu Universitatea. A învățat foarte bine latina și a devenit un admirator fervent al lui Toma din Aquino. Această admirație și interesul său general pentru învățământul latin i-au influențat gândirea și metodologia, punându-l în fața unor dificultăți teologice. Era palamit, dar pentru a împăca palamismul cu preferințele sale pentru scolastică, a estompat distincția palamită între ființă și lucrare, socotind că lucrarea este numai formal mărginită, însă în mod real nemărginită, pentru că are aceeași structură cu ființa, care este nemărginită. Palama nu i-ar fi aprobat interpretarea. Din alte puncte de vedere, teologia sa a fost tradițională. În disputa cu Eugenicul despre predestinare a reafirmat doctrina propusă cu mult înainte de Ioan Damaschinul, doctrină îndeobște acceptată de Biserica Ortodoxă, deși în această privință ea nu are încă o dogmă fixă. A scris o serie de lucrări filosofice, dar ca filosof nu a avut succes în vremea sa. Comentariile sale la Aristotel sunt remarcabile, pentru că nu doar cunoștea temeinic textul original și comentariile grecești, ci și comentariile latine ale lui Gilbert de la Porrée, Albert cel Mare și Toma din Aquino, și studiase lucrările lui Averroes și Avicenna. Dacă părerile sale pe tema Unirii Bisericii s-ar fi substituit cu ale lui Bessarion și dacă s-ar fi stabilit în Italia, cu siguranță că ar fi influențat învățământul Italian și ar fi putut iniția o școală neoaristotelică, mai tradițională și mai profundă decât cea care avea să apară mai târziu la Padova.

---

[35] Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 755–760; Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 295–297.

A mers la conciliul din Florenţa ca delegat mirean, susţinând acolo unirea. După întoarcerea la Constantinopol, a început să se îndoiască de decizia sa. Eugenicul l-a convins că a greşit sub aspect teologic, dar probabil că a fost influenţat chiar mai mult de consideraţiuni politice, fiind pe bună dreptate neîncrezător că Apusul ar vrea sau putea trimite ajutorul necesar pentru apărarea Constantinopolului. Pare, de asemenea, să fi împărtăşit, oarecum ruşinat, ideea că sfârşitul lumii era aproape. Conform calendarului bizantin, în 1492 – care s-a dovedit cu adevărat crucial – s-ar fi împlinit 7 000 de ani de la zidirea lumii, iar antihrist era gata să apară. În aceste condiţii, ar mai fi avut vreo importanţă menţinerea Imperiului pământesc? Mai important era să fie păstrată neîntinată credinţa. Lumea bizantină s-a sfârşit cu adevărat la scurt timp, în 1453, iar cea mai mare realizare a lui Scholarios în calitate de patriarh a fost că împreună cu sultanul cuceritor a elaborat o constituţie care, în ciuda tuturor condiţiilor împovărătoare, a păstrat vie fiinţa poporului grec şi a Bisericii sale.[36]

Au mai existat şi alţi membri distinşi ai ultimei generaţii însemnate de cărturari bizantini. Mulţi s-au retras în Italia, devenind faimoşi acolo. Dar chiar şi acum, când un partid unionist şi unul opus unirii se conturau cu claritate, individualismul lor incorigibil era încă în floare. Platonicianul Plethon s-a opus unirii. Elevul său platonician, Bessarion, a sprijinit-o cu căldură. Scholarios, aristotelicianul cu apreciere pentru scolastică, i-a succedat Eugenicului, înclinat spre teologia apofatică, ca lider al anti-unioniştilor. Aristotelicianul Gheorghe din Trapezunt s-a pronunţat pentru unire, dar îl antipatiza pe Bessarion. Platonicianul Gheorghe Amiroutzes din Trapezunt a susţinut la început unirea, apoi s-a răzgândit şi a căutat să realizeze o sinteză între creştinism şi islam. Chiar şi în agonia de pe urmă a Bizanţului, fiecare dintre cărturarii săi şi-a urmat propriul drum.

---

[36] Beck, *Kirche und theologische Literatur*, pp. 760–763; Tatakis, *Philosophie byzantine*, pp. 295–299. Pentru activitatea sa de mai târziu, vezi Runciman, *Great Church in Captivity*, pp. 168–170, 182–186, 193 şi 194.

4

REALIZĂRILE RENAŞTERII

Dacă savanţii sunt aceia care studiază cu seriozitate, reflectând asupra studiilor lor şi căutând să tragă concluzii pornind de la ele, atunci aceşti intelectuali bizantini au fost savanţi. Dar la ce realizări a condus ştiinţa lor? Au adăugat ei ceva de preţ cunoaşterii şi priceperii omeneşti?

Astfel încât cele dobândite în urma învăţăturii să aibă o reală influenţă, ele trebuie să depăşească cercul nemijlocit al cărturarului, căpătând semnificaţie pentru posteritate. Trăind în anii declinului unei civilizaţii, învăţaţii din ultima perioadă a Bizanţului au fost lipsiţi de noroc. Curând Bizanţul avea să piară, iar grecii să devină cetăţeni de mâna a doua. Limba în care au scris era înţeleasă de puţini dintre contemporanii aflaţi în afara tot mai redusei lumi greceşti. Când filologia greacă a început să fie studiată în ţările apusene, de partea cărora va fi viitorul, Bizanţul dispăruse deja, iar cărturarii săi erau risipiţi în lume sau răposaţi. Şi, ţinând seama de bogăţia literaturii şi gândirii Greciei antice care le-a fost pusă la dispoziţie, interesul învăţaţilor apuseni pentru spusele grecilor din vremurile mai apropiate, dacă acestea nu aveau o strânsă legătură cu trecutul Clasic, era absent. Mai mult decât atât, ceea ce grecii din vremurile mai apropiate aveau în general

de spus era limitat de distincţia pe care o făceau între înţelepciunea dinăuntru şi înţelepciunea din afară. Înţelepciunea dinăuntru se ocupa cu veşnicia, cu adevăruri care existau înainte de începutul veacurilor, iar omul nu le putea cunoaşte decât pe cele pe care Dumnezeu, în bunătatea Sa, hotărâse să le descopere. Restul rămânea necunoscut şi de necunoscut. Cel preocupat de înţelepciunea dinăuntru putea expune şi explica adevărurile revelate, dar nu putea adăuga nimic la ele, decât dacă Duhul Sfânt se îndura să-l învrednicească de primirea altor revelaţii. Misticului îi putea fi permis să pătrundă puţin mai adânc în necunoscut, dar experienţa sa nu era un exerciţiu intelectual. Chiar şi un adept atât de devotat al filosofiei ca Nichifor Gregoras scria că: „Toate părerile omeneşti sunt doar un semn al neştiinţei".[1] Sofişti care să interpreteze cu trufie universul în termeni accesibili minţii nu îşi găseau locul în Bizanţ. Filosofia nu putea deschide poarta înţelepciunii dinăuntru.

Totuşi, filosofia îşi avea rolul ei. Ea nu putea arăta ce trebuie gândit, dar putea arăta cum trebuie gândit. Şi nu putea explica Cerul, dar putea ajuta la explicarea pământului. Filosoful se cuvenea să-şi îndrepte instruita minte către ceea ce poartă acum numele de ştiinţe şi către matematică. Dacă se datora sau nu pregătirii lor filosofice, oamenii de ştiinţă ai ultimei perioade bizantine s-au numărat printre cei mai de frunte reprezentanţi ai ştiinţei din acea epocă. Pentru noi, care trăim în mijlocul unui uriaş progres ştiinţific, realizările lor pot părea ridicol de mici. Dar, în context medieval, ele nu trebuie disprețuite. Cărturarii bizantini au avut avantajul de a fi greci, de a fi familiarizaţi prin educaţie cu acei greci din trecut care au pus pietrele de temelie ale cercetărilor ştiinţifice. Mai mult, cu toată mândria sa intelectuală şi disprețul sonor faţă de barbari, civilizaţia greacă a fost întotdeauna eclectică. Ca şi strămoşii lor din Epoca Clasică, bizantinii au fost dispuşi să înveţe şi să-şi însuşească unele cunoştinţe de la popoarele

[1] Nicephorus Gregoras, *Florentios*, ed. A. Jahn, în *Jahns Jahrbuch*, Supplementband, 10 (Halle, 1844), pp. 531 şi 532.

vecine. Religia lor venea din Palestina, dreptul, de la Roma, ceremonialul, în cea mai mare parte, din Persia, iar unele elemente ale ținutei ceremoniale, chiar din China. Ei au făcut schimb constant de idei și forme artistice cu Orientul musulman și în această ultimă perioadă au descoperit, mai ales mulțumită lui Planudes și lui Dimitrie Kydones, că era ceva de învățat până și de la îndelung disprețuitul Apus. Este adevărat că au existat șovini, ca Teodor Metochites, potrivit căruia cultura elină nu mai avea nevoie să împrumute nimic din altă parte;[2] de fapt, din contră, împrumuturile erau frecvente și utile și însăși opera lui Metochites ar fi fost mult mai bună dacă el ar fi fost mai puțin xenofob. Eclectismul în sine nu este folositor, dar, odată susținut de o puternică tradiție autohtonă, ajută la păstrarea vie a celei din urmă.

În orice caz, tradiția străbună a rămas dominantă. Matematicienii vremii au continuat să parafrazeze lucrările lui Euclid, Nicomah și Diofant, care din secolul al XI-lea fuseseră oarecum neglijate. Singura inovație a reprezentat-o utilizarea cifrelor arabe, de care, așa cum am văzut, Pachymeres avea cunoștință, iar Metochites a ales să le ignore, sistemul fiindu-le explicat grecilor de Planudes în scrierea sa *Socotirea prin metoda indiană*. Nu au fost acceptate cu ușurință. Nicolae Rhabdas, cel mai bun matematician al generației următoare, pare să se fi folosit de cifrele arabe în calculele sale, dar în scris a întrebuințat vechile semne. Numai după începutul secolului al XV-lea noile cifre, cu simboluri pentru zero și punctele zecimale, au devenit de uz general în manualele bizantine. De altfel, cu toate că un manuscris grecesc anonim datând din 1252, o copie a căruia s-a aflat fără îndoială în posesia lui Planudes, folosește numeralele Gobar, adoptate de matematicienii Apuseni, Planudes și discipolii săi au preluat semnele orientale, comune printre perșii și arabii din Orient. Deși algebra era cunoscută la Constantinopol în secolul al XIV-lea,

---

[2] „Fii Elin! Lasă la o parte teoriile indienilor, sciților sau perșilor". Citat din comentariul lui Metochites la *Fizica* lui Aristotel, în K. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, 1 (Veneția, 1872), prefața, pp. πη'-πθ'.

mai ales datorită cursurilor lui Varlaam Calabrezul, studiul ei nu a fost niciodată la modă acolo. Bizantinii preferau de departe logica matematică, geometria şi geodezia, pe care le-au putut aplica în mod practic şi profitabil, mai presus de orice în arhitectură. Ei se delectau dezlegând careuri şi enigme matematice, una dintre distracţiile lor favorite de după masa principală; deşi au reuşit să rezolve multe probleme numerice ingenioase, contribuţiile lor la teoria matematică au fost insignifiante.[3]

De asemenea, în astronomie tradiţia străbună a fost revitalizată prin împrumuturi din Orient. La Constantinopol, studiul astronomiei pare să fi fost reînsufleţit de Manuel Bryennios, iar Teodor Metochites, elevul său, a fost cel care l-a popularizat. Dar opera lui Metochites aproape că nu este decât un comentariu introductiv la *Sintaxa* lui Ptolemeu. Progresele au venit de la cărturarii din Trapezunt, unde lucrările arabe şi persane, la rândul lor întemeiate pe opera lui Ptolemeu, dar conţinând şi adăugiri determinate de observaţii ulterioare, au fost comparate cu scrierile anticilor şi sintetizate. Aceste tratate orientale au fost adunate de Choniades şi traduse sub supravegherea acestuia de călugărul Manuil din Trapezunt şi de elevul său, Gheorghe Chrysokokkes. Cea mai vastă sinteză a fost realizată apoi la Constantinopol de Teodor Meliteniotes, profesor la Academia Patriarhală. Scrierea sa *Trei cărţi despre astronomie* nu excelează în originalitate, dar este un compendiu, încă de valoare, al tuturor cunoştinţelor astronomice ale vremii.[4] Între timp însă, Nichifor Gregoras, prin sugestiile sale privitoare la reformarea calendarului iulian, concepute spre a stabili o dată a Paştilor universal acceptată, a oferit erudiţiei singura sa contribuţie cu adevărat originală. Nu a fost

---

[3] Vezi K. Vogel, „Byzantine Science", cap. XXVIII, în *Cambridge Medieval History, vol. IV*, partea a 2-a (ediţia nouă, Cambridge, 1967), pp. 274–279; Sarton, *History of Science, vol. II*, partea a 2-a, pp. 972–974, vol. III, partea 1, pp. 679–682.

[4] Vezi Pingree, „Gregory Choniades and Palaeologan Astronomy", în *Dumbarton Oaks Papers*, nr. 18, pentru o prezentare de calitate a astronomiei din epoca Paleologilor, şi Vogel, „Byzantine Science", în *Cambridge Medieval History*, vol. iv.

primul care a avut o astfel de inițiativă. În Bizanț exista deja o lucrare, atribuită fără un motiv întemeiat lui Ioan Damaschinul, care se ocupa de subiect, ea fiind mai recent analizată în Apus de Ioan din Santobosco și nu mult după aceea de Grosseteste și Roger Bacon. Dar opera lui Gregoras era impresionant de lucidă și bine chibzuită, bătrânul împărat Andronic al II-lea lăsându-se convins de meritele ei. Luarea unei măsuri necesita însă curaj, iar înainte ca Andronic să poată cugeta la o soluție a fost înlăturat de la domnie, chestiunea fiind dată uitării. Varlaam, rivalul lui Gregoras, a scris la rândul său o mică lucrare pe această temă, având parte de un eșec similar. Luând în considerare ostilitatea înverșunată pe care ortodocșii au manifestat-o față de reformarea calendarului de către Papa Grigorie al XIII-lea, ar fi o ironie să ne gândim că, dacă Andronic al II-lea ar fi fost mai tânăr, mai întreprinzător și cu o poziție mult mai stabilă pe tron, autoritățile ortodoxe ar fi putut introduce o reformă aproape similară cu două veacuri mai devreme.[5]

În științele naturii, bizantinii, la fel ca toți ceilalți medievali, au suferit din cauza deducțiilor bazate nu pe experimente, ci pe observații întâmplătoare. Dacă subiectul putea fi abordat matematic, ca în mecanică, optică sau acustică, această condiție nu constituia un obstacol; dar și aici contribuția lor a însemnat rareori ceva mai mult decât o simplă reafirmare a ceea ce fusese spus anterior. Importanta lucrare a lui Manuel Bryennios despre teoria muzicală reprezintă un compendiu valoros al cunoștințelor epocii, iar Pachymeres și Metochites au scris, atent, despre optică. Însă metoda lor a împiedicat orice progres în chimie, cu excepția sferei tehnologice și practice, ca în cazul fabricării vopselelor și sticlei, ei neavând mari realizări nici în fizică sau meteorologie.[6] În medicină, unde observarea minuțioasă joacă un rol important, bizantinii, rămânând în același timp ancorați în tradiția galenică, au contribuit considerabil la progresul cunoașterii. Ca și în astronomie, învățații

[5] Vezi Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, pp. 279–285.

[6] Vogel, „Byzantine Science", pp. 282–8.

din Trapezunt au tradus din persană şi arabă lucrări de uz practic. Dar a existat şi o operă originală. Medicul Curţii de la Niceea, Nicolae Myrepsos, a întocmit o lucrare despre *materia medica*, lucrare care pentru câteva veacuri avea să fie consultată în Apus la fel ca în Răsărit. Medicul lui Mihail al VIII-lea, Dimitrie Pepagomenos, a scris, pornind în principal de la propriile observaţii, o carte despre gută, el fiind şi autorul unei cărţi despre vânătoarea cu şoimi, de asemenea întemeiată pe propriile experienţe şi însemnări. Cel mai de seamă medic al perioadei a fost Ioan Aktouarios, doctorul de curte al lui Andronic al III-lea, o autoritate în bolile urinare, despre care a avut de spus multe noutăţi. Se pare că a fost primul care a descoperit în intestinul omenesc viermele-bici, *trichocephalus dispar*, fiind şi un pionier în studiul afecţiunilor psihosomatice. După el, medicina bizantină a intrat în declin. La sfârşitul secolului, Iosif Bryennios constata cu tristeţe că întreaga îndeletnicire medicală aparţine iudeilor.[7]

În geografie, bizantinii nu au adăugat prea multe învăţăturilor lui Ptolemeu. Puţini dintre ei au călătorit, iar interesul lor pentru ţările străine era mai degrabă politic şi diplomatic decât geografic. Au existat cartografi, mai ales în aceste ultime secole, când hărţile musulmane erau examinate, după toate aparenţele încă o dată datorită iniţiativei cărturarilor din Trapezunt. Erau preocupaţi de latura practică, studiind arta navigaţiei şi trasând în mod repetat hărţi noi ale apelor lor teritoriale. Busola pare să fi fost introdusă la bordul corăbiilor bizantine în secolul al XIV-lea. Dar probabil că a ajuns în Bizanţ din Italia.[8]

Ştiinţele oculte au prosperat în fiecare epocă a istoriei bizantine. Mereu au existat la Constantinopol ghicitori căutând să dea

---

[7] *Ibid.* pp. 291–294; Sarton, *History of Science, vol. 2*, partea a 2-a, pp. 1094–1096, vol. 3, partea 1, pp. 859–892. *Dynameron-ul lui Myrepsos*, tradus în limba latină de Niccolò da Reggio, a reprezentat manualul farmaceutic de referinţă folosit la Paris până în secolul al XVII-lea.

[8] Vezi Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, p. 276; Vogel, „Byzantine Science", pp. 294 şi 295.

de noroc fără a-l aduce însă și altora, așa cum a fost șarlatanul căruia împărăteasa Ana obișnuia să-i ceară sfatul și care a fost demascat de Gregoras. Dar, spre deosebire de Psellos și prietenii săi, învățații ultimei perioade nu au avut nicio legătură cu ocultismul. Ei erau superstițioși. Până și un învățat atât de erudit ca Gheorghe Scholarios a fost influențat de profețiile despre sfârșitul lumii.[9] Aproape cu toții erau fascinați de perspectiva pitagoreică asupra numerelor. Pediasimos, un cărturar din secolul al XIV-lea, avea chiar convingerea că anumite numere au un efect fiziologic.[10] Dacă Metochites era preocupat ca nimeni să nu confunde astronomia cu astrologia, Gregoras, elevul său, credea că luna și stelele exercită o influență asupra vieții omului.[11] Medicii acelor vremuri, precum Papagomenos și Ioan Aktouarios, țineau să arate că amuletele și riturile magice nu-și găsesc locul în medicină. Refuzul cărturarilor de a avea de-a face cu ocultismul a fost unul dintre motivele bunelor lor relații cu Biserica.[12]

Nu există nicio îndoială că pentru cărturari contribuția lor cea mai de seamă la învățătură era reprezentată de operele lor filosofice. Generațiile ulterioare nu pot împărtăși acest punct de vedere. Filosofia bizantină a fost obstrucționată nu numai de cerința de a nu încălca tărâmul teologiei, ci și de dragostea pentru filosofia clasică. „Marii oameni din trecut", scria Metochites în prefață la

---

[9] George Scholarius Gennadius, *Oeuvres Complètes*, ed. L. Petit și alții (Paris, 1928–1936), vol. III, pp. 161 și 287, vol. IV, pp. 280 și 281.

[10] Vezi Tatakis, *Philosophie Byzantine*, pp. 242 și 243 (vezi Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, *Nemira, 2013*).

[11] Guilland, *Essai Sur Nicéphore Grégoras*, pp. 277 și 278. În pamfletul său îndreptat împotriva lui Gregoras, scris în 1355 (ed. A. Garzya, „Un opuscule inédit de Nicolas Cabasilas", în *Byzantion, nr. XXIV*, Bruxelles, 1954, pp. 521–532), Cabasilas îl ironizează pe acesta pentru a-și fi luat aerul de proroc, citând din Oracolele Caldeene și incantații magice.

[12] Superstițiile în floare din Bizanțul de la începutul secolului al XV-lea sunt criticate într-un opuscul al lui Josephos Bryennios, citat de L. Oeconomos, „L'Etat intellectuel et moral des Byzantins vers le milieu du XIVe. siècle", în *Mélanges Charles Diehl (Paris, 1930), vol. I, pp. 225–234. Titlul dat de Oeconomos este înșelător, căci opusculul trebuie să fi fost scris după anul 1400.*

Miscellanea, „au spus totul atât de desăvârşit, încât nouă nu ne-au mai lăsat nimic de zis". Singurul lucru care se mai poate face, era el de părere, este de a le comenta spusele plecând de la experienţa proprie. Metochites este într-un fel nedrept cu sine însuşi. În seria remarcilor critice şi apreciative la adresa a peste şaptezeci de autori, dintre care platonicianul creştin Synesios din Cirene pare să fi fost cu adevărat preferatul său, el a izbutit să-şi expună cu limpezime gândirea personală, chiar dacă ea se dovedeşte a fi un platonism timid, strunit de evlavie. Comentariile sale demonstrează agerime şi spirit pătrunzător şi sunt la obiect, în măsura în care sensul nu le este obscurat de pedantismul năucitor al stilului.[13]

Deşi cu excepţia lui Plethon oricare filosof bizantin ar fi fost de acord cu opiniile lui Metochites, unii au fost mai îndrăzneţi în iniţiativă. În secolul al XIII-lea, Blemmides a încercat să împace nominalismul şi realismul medieval, susţinând că speciile există veşnic în mintea lui Dumnezeu şi că după ele, predeterminându-le, Dumnezeu a creat toate fiinţele. Teoria sa a fost studiată şi dezvoltată ulterior de Bessarion, prin care a ajuns cunoscută în Apus.[14] Elevul lui Blemmides, împăratul Teodor al II-lea, merită să fie socotit un gânditor original, cel puţin în privinţa ideilor sale despre natură, însă limbajul său întortocheat îi face şirul cugetărilor greu de înţeles.[15] Dintre filosofii de mai târziu, Iosif Filosoful este demn de remarcat pentru încercarea sa de a dovedi interconexiunea tuturor ramurilor ştiinţei şi învăţământului, ca şi importanţa lor pentru înţelepciunea dinăuntru,[16] iar Chumnos pentru critica adusă lui Platon şi Plotin, fiind unul dintre puţinii bizantini care să le fi citit operele, chiar dacă a fost învins de

---

[13] Theodore Metochites, *Miscellanea Philosophica et Historica*, ed. C.G. Muller şi T. Kiessling (Leipzig, 1821), pp. 14–16 (vezi mai sus, p. 91, n. 20).

[14] Nicephorus Blemmydes, *Opera*, în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. CXLII, col. 761.

[15] Theodore Lascaris, *Synopsis Sexti Sermonis*, în Migne, *Patrologia Graeco-Latina*, vol. CXI, cols. 1266 şi urm. (vezi mai sus, p. 85, n. 12).

[16] Vezi mai sus, p. 98.

pledoaria lui Metochites în favoarea lui Platon.[17] Cu toată cultura sa, Gregoras a fost mai mult un retor decât un filosof, așa cum fără cruțare constata Cabasila. El prezintă interes prin opiniile sale elevate despre valoarea istoriei, al cărei studiu, ca și Metochites înaintea lui, îl considera esențial călăuzirii omenirii. Istoria nu numai că explică trecutul, dar oferă și indicii clare legate de viitor. Ea ilustrează răzbunările sorții și pedepsele hărăzite neamurilor pentru fărădelegile și apostaziile lor. Astfel, Gregoras împletește în parte viziunea clasică greacă cu cea a Vechiului Testament, mărturisind în același timp că judecățile Proniei sunt de nepătruns, ceea ce îi slăbește argumentația.[18]

Opera filosofică de cea mai înaltă valoare din Bizanțul secolului al XIV-lea a aparținut înțelepciunii dinăuntru. Grigorie Palama nu își privea scrierile nici ca filosofice, nici ca originale, crezând că înfățișează pur și simplu adevăruri dumnezeiești ale Sfintei Tradiții. Dar cărțile sale despre isihasm sunt manifestarea unei minți excepționale, care s-a exprimat cu o limpezime rară printre bizantini, și au o însemnătate majoră pentru istoria gândirii religioase. Nu într-atât de grandioase, însă mai pline de farmec sunt cele ale discipolului său, Nicolae Cabasila, misticul umanist care își dorea ca intelectul și sufletul omenești să-și găsească expresie, ducând mai departe tradiția lui Iosif Filosoful în sfera Învățăturii Lăuntrice. Lucrarea sa *Viața în Hristos*, pe care Gheorghe Scholarios o numea „podoabă a Bisericii", este una dintre cele mai valoroase din literatura sacră creștină. Păcat că este foarte puțin cunoscută în afara mediului universitar ortodox.[19]

Traducerea în limba greacă a lucrărilor lui Toma din Aquino s-a petrecut prea târziu în istoria bizantină ca să aibă vreo înrâurire asupra cărturarilor, cu o singură mare excepție: Gheorghe Scholarios. Dacă traducătorul, Dimitrie Kydones, a fost mai mult

---

[17] Vezi mai sus, p. 89.

[18] Vezi Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, pp. 230–236, pentru un rezumat al concepției lui Gregoras asupra istoriei.

[19] Vezi mai sus, pp. 94 și 95.

un rafinat eseist decât un filosof, în Scholarios putem vedea direcţia pe care erudiţia bizantină ar fi luat-o în cazul în care Bizanţul ar fi continuat. Însă, cu toate că a avut urmaşi apuseni în şcoala neoaristotelică de la Padova, influenţa bizantină s-a exercitat în Occident mai degrabă prin Plethon, adversarul său filosofic, şi Bessarion, adversarul său filosofic şi ecleziastic.[20]

Ca personalităţi literare, aceşti învăţaţi ai zilelor de pe urmă ale Bizanţului nu au lăsat nicio moştenire, exprimându-se în bună parte într-o limbă sofisticată, pentru un public sofisticat, care în curând avea să dispară. Viitorul literaturii greceşti a aparţinut scriitorilor populari, care au scris în limba poporului. Dacă erudiţia are menirea de a oferi un imens compendiu al cunoaşterii omeneşti pus la dispoziţia celor dornici să-l consulte, chiar atunci când multe capitole rămân necitite, atunci aceşti cărturari au avut o contribuţie reală la erudiţie. Dar, dacă este de datoria erudiţiei să joace un rol în educaţia generală, atunci contribuţia lor a fost limitată şi, în mod ironic, s-a situat în zona care, pentru cei mai mulţi dintre noi, cei de astăzi, este cel mai puţin interesantă. Şi-au câştigat reputaţia printre învăţaţii Italiei Renascentiste datorită nesfârşitelor lor comentarii la operele filosofilor antici.

A IV-a Cruciadă şi Francocraţia din Grecia, cu tot răul politic făcut Bizanţului şi Europei, au avut totuşi un element compensatoriu. Ele i-au adus pe occidentali în ţinuturile greceşti, permiţându-le să ia contact îndeaproape cu o cultură greacă vie. Cuceritorii franci, în cea mai mare parte, erau războinici de rând, fără o înţelegere a civilizaţiei poporului pe care-l subjugaseră. Dar veacul cuceririi a fost acela în care învăţaţii occidentali au realizat cu adevărat bogăţia cunoştinţelor Greciei antice, la care avuseseră până atunci acces prin traduceri din limba arabă. Treptat, ca rezultat al legăturilor tot mai strânse cu lumea greacă, ei şi-au dat seama că aceste scrieri valoroase puteau fi găsite chiar acolo, în limba lor de origine, fiind încă citite şi studiate. Însăşi schisma dintre Biserici a avut o influenţă favorabilă asupra procesului de conştientizare, căci Roma trimitea acum

[20] Vezi mai sus, pp. 102 şi 103.

misionari ce căutau să vindece ruptura, angajând în acest scop oameni cu educație aleasă, preferând în special preoți de obârșie greacă, dar convertiți la Biserica Latină, care, în consecință, erau potriviți să aducă laolaltă cele două culturi. Oameni ca Nicolae din Kotrone sau Ioan Parastron, în secolul al XIII-lea, ori Paul de Smirna sau Simion Atumano, în secolul al XIV-lea, ba chiar ca nestatornicul Varlaam Calabrezul, deși nu au reușit convertirea prea multor conaționali, au putut cel puțin să pună la curent Apusul cu erudiția greacă. Italienii cultivați din secolul al XIV-lea au început să-și dorească să învețe limba greacă. Însuși Petrarca a primit câteva lecții de la Varlaam, deși s-a dovedit a fi un elev slab.[21] În 1204 francii puseseră bucuroși pe foc manuscrisele grecești șterpelite din bibliotecile din Constantinopol. Două veacuri mai târziu, urmașii lor își trimiteau mijlocitori care să cumpere astfel de manuscrise, indiferent de prețul cerut.

Cu ceva vreme înainte, învățații greci, alții decât cei convertiți, vizitaseră Apusul. Gheorghe Acropolites a participat la conciliul de la Lyon. Planudes a mers într-o solie la Veneția.[22] Dar niciunul dintre aceștia nu a stabilit legături intelectuale durabile. După întoarcerea sa în Italia, Varlaam s-a dovedit mai eficient, însă, cu toate aptitudinile sale, el trezea suspiciuni ambelor tabere.[23] Călătoriile în Italia ale împăratului Ioan al V-lea, aflat în căutare de sprijin politic și financiar, au fost neroditoare sub aspect intelectual, cu singura deosebire că l-a luat cu sine pe Dimitrie Kydones. Venirea lui Kydones în Italia a deschis o nouă epocă. Era un cărturar respectat pentru traducerile lui din limba latină, căruia îi plăcea să se învârtă în cercurile învățaților și care avea un mare farmec personal, fiind un excelent ambasador al învățământului bizantin.[24] Curând, în principal datorită influenței pe care el a

---

[21] Vezi Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, C, partea I, în special pp. 40–52.

[22] Vezi mai sus, pp. 86-88.

[23] Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance", pp. 44 și 45.

[24] Vezi mai sus, p. 98 și n. 30.

exercitat-o, prietenul şi elevul său Manuel Chrysoloras a fost invitat la Florenţa să ţină prelegeri despre filosofii greci. Chrysoloras nu era un învăţat foarte profund, dar se pare că era un vorbitor cu puterea de a-şi anima audienţa. Le-a însufleţit florentinilor interesul pentru divinul Platon, iar ei au fost râvnitori să înveţe mai mult.[25] Împăratul Manuil, el însuşi un rafinat cărturar, a contribuit mai departe la creşterea prestigiului intelectual al bizantinilor, chiar dincolo de hotarele Italiei. Forţa sa polemică le-a făcut o impresie puternică doctorilor de la Sorbona, iar englezii fără prea mari veleităţi intelectuale l-au recunoscut ca un om de înaltă cultură.[26] Între timp, învăţaţii italieni au început să călătorească la Constantinopol nu doar pentru a purta discuţii pe teme religioase, ci şi ca să-i asculte pe cărturarii greci. Oameni ca înzestratul, chiar dacă nevrednicul de admiraţie, Francesco Filelfo şi-au petrecut mai multe luni în şcolile constantinopolitane.[27] Viitorul papă Pius al II-lea ne mărturiseşte că în tinereţea sa orice studios plin de aspiraţii îşi dorea să ajungă acolo.[28] Conciliul de la Florenţa a sporit şi mai mult interesul italian, atunci când Plethon, pe care toţi oaspeţii greci îl declarau a fi cel mai mare platonician în viaţă, a sosit în oraş şi, plictisit de interminabilele dezbateri religioase din sinod, şi-a consumat timpul ţinând prelegeri despre Platon, astfel încât Cosimo de Medici a fondat în onoarea sa o Academie Platonică.[29] Mai puţin spectacular, dar mai eficient, a fost Bessarion, discipolul său cel mai distins, retras în Italia spre sfârşitul anului 1440, unde şi-a publicat cea mai importantă carte a sa, *Împotriva calomniatorilor lui Platon*, cu o influenţă majoră asupra întregii gândiri a Renaşterii. Iminenţa căderii Constantinopolului şi apoi

---

[25] Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance", pp. 57 şi 58.

[26] Vezi mai sus, p. 99.

[27] Despre Filelfo, vezi Setton, „Byzantine Background to the Italian Renaissance", pp. 72 şi 73, şi D. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice* (Cambridge, Mass., 1962), pp. 32 şi 33.

[28] Papa Pius al II-lea, *Opera Omnia* (Basel, 1551), p. 681.

[29] Despre vizita lui Plethon la Florenţa şi influenţa lui asupra umaniştilor italieni, vezi Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, pp. 315 şi urm.

prăbușirea imperiului i-au adus și pe alți cărturari greci în Italia, unde și-au putut continua disputa, atât de gustată în Bizanț, despre meritele lui Platon în raport cu cele ale lui Aristotel. Principalii aristotelicieni au fost Teodor din Gaza, Andronic Kallistos și Gheorghe din Trapezunt, iar Ioan Arghyropoulos, Mihail Apostolis și Bessarion însuși, principalii platonicieni. Mulțumită mai ales lui Bessarion, platonismul a triumfat.[30] Dar aristotelismul avea să obțină victoria mai târziu, atunci când, în 1497, epirotul Nikolaos Leonikos Tomaios, care pare să fi cercetat lucrările lui Gheorghe Scholarios, și-a inaugurat la Padova prelegerile despre Aristotel, folosind numai textul grec și comentarii grecești. Aceste prelegeri, pe care viitorul cardinal Bembo le socotea ca deschizătoare ale unei noi epoci în filosofia occidentală, au condus la neoaristotelismul lui Pomponazzi și Cremonini, care, la rândul său, a înlesnit accesul în veacul următor studiului neinhibat al științelor. Un lucru poate și mai de seamă a fost că acești învățați greci, cu Bessarion în frunte, și-au dat osteneala să adune și să copieze manuscrisele grecești pe care Bizanțul le conservase.[31] Oamenii Renașterii au învățat cel mai mult din filosofia lor de la acești cărturari, fie ei aristotelicieni sau platonicieni. Potrivit felului nostru de a gândi, rezultatele imediate nu au fost deosebite. În cea mai mare parte, operele filosofice ale Renașterii italiene le pot pune sub semnul întrebării pe cele ale bizantinilor pentru neinspirata lor verbozitate, dar acestea din urmă au dus mai departe tradiția, constituind o viitoare sursă de inspirație pentru minți mai originale. Bizantinii au fost numiți „bibliotecarii Evului Mediu".[32] Ei au păstrat vechile cărți vrednice de a fi păstrate, ba chiar și unele ce nu meritau această osteneală, citindu-le, comentându-le și transmițându-le spre beneficiul civilizației europene.

---

[30] Vezi Tatakis, *Philosophie Byzantine*, pp. 290, 293–295, 299–301.

[31] Vezi Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice*, pp. 136–138 și P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West* (Londra, 1959), pp. 125–127.

[32] N.H. Baynes, *Byzantine Studies and other Essays* (Londra, 1955), pp. 71 și 72.

Au existat şi aspecte ale vieţii bizantine care nu au supravieţuit căderii cetăţii în care îşi avea centrul. Ştiinţe practice, cum ar fi mecanica şi altele asemănătoare, în care bizantinii au excelat, nu au mai putut progresa. Arta, expresia cea mai nobilă a civilizaţiei bizantine, şi-a oprit dezvoltarea şi a decăzut, căci a pierdut din vedere ceea ce dorise să înfăţişeze. Chiar şi sentimentele religioase profunde ale grecilor s-au atrofiat cumva, lipsite de conceptul Imperiului sfânt al lui Dumnezeu pe pământ care să le inspire. Căderea Constantinopolului a însemnat cu adevărat sfârşitul unei lungi poveşti, al unei mari civilizaţii. Şi puţine au dăinuit, cu excepţia zidurilor în ruină, a mozaicurilor dezlipite, a frescelor şterse şi a unei concepţii despre lume care nu s-a putut menţine. Bizanţul nu a lăsat posterităţii propria sa viziune, ci comorile pe care le-a păzit cu pasiune şi grijă. Însă în decursul acestor ultime veacuri de declin politic şi obscurantism crescând, flacăra minţii a ars cu strălucire. Poate că învăţătura ultimei Renaşteri bizantine nu însemnă mult pentru noi astăzi. Dar s-a aflat acolo, autentic şi intens, meritând tot respectul nostru.

Lecturi suplimentare

Lucrări generale

Mai multe informații despre personalitățile menționate în această carte pot fi descoperite în sursele citate mai jos:

Beck, H.-G., *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959.

Bréhier, L., *Le Monde byzantin*, 3 vol., Paris, 1947–1950.

Cambridge Medieval History, vol. IV, ed. nouă, Cambridge, 1966–1967.

Fuchs, F., *Die Höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*, Leipzig, 1926.

Krumbacher, K., *Geschichte der Byzantinischen Litteratur*, ed. a II-a, München, 1897.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, vol. 1–3, Baltimore, 1927–1948.

Setton, K., „The Byzantine background to the Italian Renaisance", în *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. C, Philadelphia, 1956.

Tafrali, O., *Thessalonique au quatorzième siècle*, Paris, 1913.

Tannery, P., *Sciences exactes chez les Byzantins; Mémoires scientifiques*, vol. 4, Paris, 1920.

Tatakis, B., *La Philosophie Byzantine*, Paris, 1949. [Pentru ediția română, vezi Basile Tatakis, *Filosofia bizantină*, Nemira, București, 2010, ed. a II-a 2013.]

Lucrări dedicate unui anumit autor

Beck, H.-G., *Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildnes im 14 Jahrundert*, München, 1952.

Guilland, R., *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926.

Lot-Borodin, M., *Un Maître de la spiritualité byzantine au XIVe siècle; Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958.

Masai, F., *Pléthon et la Platonisme de Mistra*, Paris, 1956.

Ševčenko, I., *Etudes sur la Polémique entre Théodore Métochite et Nicéphore Choumnos*, Bruxelles, 1962.

Verpeaux, J., *Nicéphore Choumnos, Homme d'état et Humaniste Byzantin*, Paris, 1959.

Cuprins

Cât de potrivit este conceptul de „Renaștere" pentru lumea bizantină? 5

Prefață 43

1. DECLINUL IMPERIULUI ȘI REDEȘTEPTAREA ELINICĂ 45

2. CONTROVERSĂ ȘI DEZBINARE 61

3. CĂRTURARII 78

4. REALIZĂRILE RENAȘTERII 103

Lecturi suplimentare 117

BYZANTIVM

STEVEN RUNCIMAN

ULTIMA RENAŞTERE BIZANTINĂ

„Nimeni nu contestă astăzi că Renaşterea este o mişcare culturală pornită din sânul lumii italiene care redescoperă, într-o primă fază, Antichitatea latină şi apoi se îndrăgosteşte iremediabil de cea greacă. Dar fără cultura bizantină, atât cât a fost ea de prolifică, fără acest «Bizanţ decadent, Renaşterea italiană s-ar fi oprit la jumătatea drumului» (H.-G. Beck). [...]

Termenul în sine nu este o invenţie modernă, dar conceptul modern pare să deţină astăzi monopolul. Şi deşi el este inerent lumii bizantine, înţelesurile sale nu ne fac să credem că omul bizantin va fi intuit vreodată sensul pe care acesta avea să-l ia mai târziu în Occident. Chiar şi aşa, Bizanţul nu poate fi separat de conceptul modern de Renaştere, dat fiind faptul că a avut partea sa importantă de contribuţie la dezvoltarea Renaşterii italiene, chiar dacă mai puţin la dezvoltarea accepţiunii termenului."

VASILE ADRIAN CARABĂ

eBOOK DISPONIBIL
nemira.ro
ISBN 978-606-758-607-7
9 786067 586077

1991 - 2016 NEMIRA 25 de ani plăcerea lecturii

Ilustraţia copertei: *Izgonirea din Rai* (detaliu), mozaic din Catedrala din Monreale, Sicilia